مجلة



السنة ١١
العدد ٤٣
رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٥ هـ

في هذا العدد

إهـــــداء2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الحادية عشر
العدد الثالث والأربعون
رجب ١٤٠٥ هـ — ابريل ١٩٨٥ م
شعبان — مايو
رمضان — يونيو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت .
تلفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات		الكويت	٧٥٠ فلسا	
الامارات	١٠ دراهم		البحرين	١ دينار	
السعودية	١٠ ريالات		العراق	١ دينار	
سوريا	٧ ليرات		الأردن	١ دينار	
السودان	٤٠ قرشا		مصر	٤٠ قرشا	
تونس	١ دينار		المغرب	١٠ دراهم	
اليمن	١٠ ريالات		ليبيا	١ دينار	
امريكا	٤ دولارات		انجلترا	١٫٥٠ جنيه	

محتويات العدد

كلمة التحرير

أبحاث

نقـــد كتب

حـــوار

خدمات مكتبيـــة

بسم الله الرحمن الرحيم

تنويه

ورد في مقال الدكتور جمال الدين عطية : مظاهر التعاون بين البنوك الإسلامية في أوربا والبنوك الغربية ، في العدد ٤١ ص ٨٢ الجملة التالية : «ونحن نأمل أن تنظر البنوك الاسلامية إلى البنوك الغربية على أنها عملاء جيدون» وصحة الجملة : « ونحن نأمل أن تنظر البنوك الغربية إلى البنوك الاسلامية على أنها عملاء جيدون »

فلزم التنويه .

كلمة التحرير

بــلاغ إلــىٰ الصفــوة *

لايزال أهل القرآن ، وعلماء الإسلام في فلاح وصلاح ما تواصوا بالحق ، وما تواصوا بالصبر علىٰ تبعاته . وما تناصحوا وتصارحوا ، وما حملوا الأمانة بعلم ، وأدوا المسئولية بإحسان وما تعاونوا علىٰ البر والتقوىٰ ، وما والىٰ بعضهم بعضاً ، وما كان أمرهم شورىٰ بينهم ، وما تفقدوا أعمالهم وأفكارهم وأحوالهم بإطراد ، إبتغاء نفي الخطأ ، وتثبيت الصواب ، وما كانوا أولي أبصار يعتبرون بما يعد الإعتبار به علماً قائماً علىٰ السنن ، ومعراجاً إلىٰ الكمال .

وهذا بلاغ — خاص بالصفوة — أرجو أن يكون تمثلاً لهذه المكارم والمعالي والمحامد . فللصفوة المخاطبة بهذا البلاغ حظ عظيم من هذه القيم الرفيعة ، ونو حظ رشحها لتلقيه مستواها العلمي والفكري . فكأي من مسلم أورثه علمه الرصين ، وفكره النضر إحساساً دقيقاً بأهمية التواصي والتناصح ، والتشاور ، والتعاون ، والموالاة ، والإعتبار .

ولكن ... من الصفوة هؤلاء ؟

هم علماء الأمة ، ومفكروها ، ودعاتها ، ومثقفوها ، ومعلموها ، وقادة الرأي فيها .

ولقد قصرت هذا البلاغ علىٰ هؤلاء الصفوة ، وحصرته فيهم ، وخصصتهم به ولكل مقام مقال .

لا جرم أن لهذا الاختصاص من الحجج ما أوجبه ، ومن الدواعي ما حفز علىٰ الجهر به .

١ — فما برح لسان الاعتبار — بالتاريخ والواقع — ينطق بقاعدة ذات شأن وهي

* بحث مقدم إلىٰ ملتقىٰ الفكر الإسلامي الثامن عشر ، الجزائر : وزارة الشؤون الدينية ، شوال ١٤٠٤ هـ يوليو ١٩٨٤ م .

« أن صلاح الأمم متعلق بصلاح الصفوة فيها » .

فقد رأى أولوا النهي ظواهر ـــ تستدعي الإدكار ـــ صاحبت سنة قيام الأمم ، كما صاحبت سنة تدهور الأمم .

أ ـــ في سنة قيام الأمم رأوا : أن العلم والفكر ـــ وهما رسالة الصفوة ـــ أقوىٰ دعامتين ، وأهم مقومين لكل نهضة قوية نجت من « مرض الطفرة الخادعة » ومن « التضخم » الذي يحسبه من لم يؤت نصيباً من العلم والحكمة ـــ علىٰ شيء وما هو علىٰ شيء .

ب ـــ وفي سنة تدهور الأمم رأى أولوا النهي :

* أن تدبير الأمر العام ـــ في كل أمة ـــ في غيبة العلم والفكر كان أحد الأسباب الكبرىٰ العميقة المنشئة للإرتجال والفوضىٰ والعمىٰ والشطط ، نقائص أثرت ـــ سلباً ـــ في جوهر القرار وصميم الفعل ، ومصالح الناس .

* أنّ أمماً تصدعت ليس بسبب غياب الفكر . وإنما بسبب وهن الفكر واعتلاله وأعوجاجه .

٢ ـــ الخطاب المخصوص ترجمة ـــ منطوقة ومكتوبة ـــ للمكانة المخصوصة ، فنحن نرىٰ أن للصفوة مكانة عالية ينبغي أن تعرف فلا تنكر ، وأن تعز فلا تذل ، وأن تمد فلا تقلص .

فمن مقاييس صحة الأمم ، وعافية عقلها وضميرها ـــ ومن مظاهر ذلك وصوره : إحترام العلم والفكر والثقافة .

وما نحن بحاجة إلىٰ إثبات حقيقة يدركها العقلاء علىٰ بديهتهم وهي :

إن إحترام العلم والفكر ، وإحترام أهلهما قرينان متلازمان فلا يفترقان . إذ لا يحترم العلم والفكر حتىٰ يحترم العلماء والمفكرون .

٣ ـــ ولئن خاض أقوام كثر في تفسير مشكلة « هجرة العقول » من العالم الإسلامي إلىٰ هناك وهنالك . ولئن طغىٰ تعليل المشكلة بعلة المادية ، وعلة ضعف الوطنية تعسفاً وبغياً فإن المجال يتسع لتفسير آخر ـــ معنوي وأدبي ـــ أحسبه مفصحاً عن طبيعة المشكلة في مستواها اللائق بأهل العلم والفكر . هذا التفسير هو : أن الصفوة العالمة المفكرة قد أحست ـــ إحساس رؤية ، وإحساس لمس ـــ بأن قيمة العلم والفكر قد تضاءلت ـــ لخلل بيِّن في موازين تقدير الكفايات ـــ فتضاءلت ـــ من ثم ـــ قيمة العلماء والمفكرين فحصلت الهجرة ، وتوالىٰ النزوح .

٤ ـــ إن العالم الإسلامي يئط بمشكلات تتوالد وتتكاثر مع تجدد الأيام وتتعقد بتقادمها .

إن التصميم علىٰ معالجة هذا الشأن بأقصىٰ مستويات الوضوح يقتضي إبراز هذا السؤال :ـــ

من المسئول عن هذه المشكلات ؟ وعن تكاثرها وتعقدها ؟

قد تجنح النفس إلىٰ الرغبة في براءة الذمة من المسئولية والتبعة ، وقد تجنح ــ بالتالي ــ إلىٰ إلقاء التبعة والهم علىٰ مؤسسات وجهات ليس بينها « الصفوة » فيقال : أن « السلطة » هي المسئولة عن هذا الوضع المشكل ، والموقف المعضل وما من امرىء عليم أمين يجرؤ علىٰ تبرئة « سلطة » تجافت عن مقومات الإسلام ، وفرطت في إختيار المنهج الصالح للتغيير والإصلاح والبناء والرقي الحقيقي،بيد أن صب المسئولية كلها علىٰ « السلطة » ــ وحدها ــ تصور أو حكم قد غشيه من التعسف والتحامل ماغشيه .
ويقال : إن « إرث » فترة التخلف والجمود والهمود والركود هو المسئول عن مشكلات العالم الإسلامي الراهنة .

وإذ يقضي الإستقراء التاريخي بالتسليم بأن مناهج وأفكاراً ومفاهيم وتقاليد وعادات وأعرافاً قد تأثرت ــ ولاتزال تتأثر ــ بذلك الإرث ، فإن تضخيم هذا الجانب ــ في تفسير المشكلة ــ والمغالاة في إمتداداته وآثاره ، إنما هو مذهب في التفسير قد نأى كثيراً عن قواعد العلم وضوابطه ، في تحديد المؤثرات وتقدير الآثار .

نعم . إن لإرث التخلف ضغطاً ممتداً .. ونعم كذلك ــ مثل تلك بل أقوىٰ منها وأوكد ــ أن المسلمين ملزمون بالتحرر من كل قيد يشل حركتهم عن تحقيق المصالح وجلب المنافع ، وملزمون بمجاوزة كل عائق ــ تاريخي أو واقعي ــ يكفهم عن السعي إلىٰ مرتبة الإحسان . والإلزام التكليفي مبني علىٰ القدرة علىٰ تحقيق المناط . أي علىٰ فعل ما كلف المسلمون فعله .

وإذ لم تفلح الأمة ــ في مجموعها ــ في إمضاء التكليف ــ المستطاع ــ بالتحرر من بوائق ذلك الإرث ، تصبح الصفوة مسئولة عن عدم الفلاح ، لكونها هي « القيادة الفكرية » للأمة . وهكذا يضحىٰ الإخلال بالمسئولية ذريعة إلىٰ خطأ جديد ، وهو : تعليق مشكلات العالم الإسلامي بإرث التخلف .

ويقال ، إن الشباب ــ وهو يصحو ، ويتدين ، ويبحث عن الجذور ــ والأصول ــ قد غلا غلواً لا يقره الإسلام ، ولا تحتمله طاقة الإنسان ، وليس من طبيعته ولا من أهدافه أن يحقق مصالح المسلمين . وقد إقترن هذا القول ، بحملات إنكار شديدة اللهجة علىٰ الغلو والغلاة .

وإتجاه الغلو أمر واقع . ومن المعروف ــ في الدين ــ أن الغلو معصية ، تبعد عن الله ولا تقرب إليه سبحانه . وإن تلبست بالبواعث الخيرة ، والمقاصد التي ظن أصحابها بأنها مقاصد الإسلام .

والأجيال التي صحت ــ والأجيال التي تهم أن تصحو ــ مطالبة بأن تستجيب لمنطق الفطرة السوي ، في الأخذ والترك ، ومطالبة بأن تتحرىٰ أمر الله وأمر رسوله في الإعتقاد والعبادة والفهم والعمل .

وندب هذه الأجيال لأن تلتزم النهج القويم في صحوها لا يضع التبعة عن الصفوة ، فهؤلاء الصفوة هم قادة الفكر في الأمة .

ومن الأفكار المعروضة ، والثقافات المبثوثة تتكون اتجاهات الإعتدال ، واتجاهات الغلو .

ويقال : إن « الأعداء » الأباعد هم وراء كل ضر — معنوي أو مادي — ينزل بالأمة ولا نكران لهذا الواقع .. واقع أن الأمة مستهدفة — من قبل هؤلاء — في عقيدتها وسيادتها ومصالحها ومقدراتها وكيانها الحضاري كله .

وتقرير الواقع لا يبيح الخروج علىٰ المنهج السليم في تقدير الأمور بدقة ، ولا يسوغ تحميل هؤلاء الكائدين مسئولية كل مصيبة ، ومشكلة ، يرزأ بها العالم الإسلامي . فهذه جهات أربع : السلطة ، وإرث التخلف ، والشباب ، والكيد الخارجي ، حملت أوزارها بحق ، وحملت أوزار سواها بغير حق .

وثمة جهة خامسة ، عظمت مسئوليتها ، وقل الحديث عنها — في تفسير مشكلات المسلمين وهي : « الصفوة » العالمة المفكرة المثقفة .

ولما كان « البلاغ » خاصاً بالصفوة ، فقد سُخِّر معظم الحديث ووُظِّف في « إبراز » مسئولية الصفوة .

فبدون أي إنقاص لمسئوليات الجهات الأربع المذكورة ، تتحمل الصفوة قسطها الحق — وهو قسط كبير جداً — من تبعة ما جرىٰ ويجري في عالم الإسلام .

إن المسئولية العلمية والفكرية تتعين في ذات اللحظة التي يعد فيها المرء — علماً وعرفاً — من العلماء والمفكرين .

فمن يفكر بعمق ، وبإستمرار ، وبطريقة علمية ، وفي مستوىٰ راق ، ليس كمن لا يفعل ذلك . وانه لمن دلائل التفكير ، ومن علامات حسنه : استبانة الفروق بين هذه المستويات : ﴿ **قل هل يستوي الأعمىٰ والبصير أفلا تتفكرون** ﴾ .

ومن يعلم علماً صحيحاً كثيراً ، ليس كمن حرم من ذلك .

كلا . ليسوا سواء .

﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب** ﴾ .

لقد برحت الحاجة بالأمة إلىٰ « قدوة فكرية » تعلمها : كيف تفكر ؟ وكيف تأخذ ؟ وكيف تدع ؟ كيف تنشيء الأعمال دون مشكلات ، أو بأدنىٰ حد من المشكلات الدالة علىٰ أن البشر غير معصومين ؟ وكيف تواجه هذه المشكلات وتحلها بعلم وروية واتزان وسكينة نفس .

والصفوة هي « المنتدبة » لتلبية هذه الحاجة .

وفي ضوء منهج الإسلام الذي يتلازم فيه العلم والعمل ، لا تنحصر رسالة « الصفوة » في عرض أفكار مقبولة المحتوىٰ . جميلة السبل .

« إن الصفوة » قدوة عملية تطبيقية أيضاً . ولأهمية القدوة الماثلة الحية ، اختار الله تعالىٰ أنبياء غير مرسلين ، ليكونوا بسلوكهم مثالاً حياً للتوحيد والعدل والمروءة والصبر والثبات والإستقامة وطهارة السيرة بوجه عام ، وليقطعوا حجة من يزعم أن مكارم الأخلاق مثالية غير قابلة للتطبيق .
ووظيفة الأنبياء المرسلين تنتظم هذا المعنىٰ بداهة .

ومن هنا ــ يجيء القول ــ مثلاً ــ بأنه إذا رئي العامة مفتونين بالدنيا ملتصقين بها ، مهرولين وراءها بلهث متصل . وإذ رد هذا النزوع إلىٰ تصورات وأفكار ومفاهيم ذات مستوىً منخفض . فشأن الصفوة أن يتميزوا عن العامة في هذا كله .. تميز علم ومعرفة .. وتميز اهتمام .. وتميز همة .. وتميز هدف .. وتميز نزوع .

وهذا التميز هو أحد الفروق الكبرىٰ بين الصفوة ومن سواهم :

﴿ ولا تمدن عينيك إلىٰ ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقىٰ . وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوىٰ ﴾

﴿ قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحاً ولا يلقاها إلا الصابرون ﴾ .

إن الاستغراق الصادق في الاهتمامات العليا ، والتفكير العميق الطويل الجاد في القضايا الكبرىٰ ، والشئون العظمىٰ لا يتركان كبير مجال للإسراف في التفكير في الإهتمام الأدنىٰ بالدنيا .

والصفوة قدوة في هذا الترفع بحكم علمها وتفكيرها . وأسوة بموجب تصورها لرسالتها . وبمقتضىٰ صورة الناس عنها .
ويعلو شأن هذه القدوة ، وتلتمع الحاجة إليه ــ بخاصة ــ في عصر طغت فيه المفاهيم المادية طغياناً يوشك أن يحدث انقلاباً ــ لصالح التخلف ــ في موازين تقدير القيم . وتقويم الإنسان .

فالعامة ، والطبقات المتوسطة يحتاجون إلىٰ من يضرب المثل الحي في التخفف من الدنيا ، فهو مثل واقعي يحرر نفسيات غالب الأمة من الظن بأن التخفف من الدنيا قرين البله أو قلة الذكاء .

وما فتيء هذا المنهج ينثال ــ من لدن الصفوة ــ بالمنافع المركبة ، فهذا المنهج يعد من أقوىٰ الحجج العلمية والعملية في نقض الفكر المادي ــ الماركسي وغير الماركسي .
وليست هذه دعوة إلىٰ الزهد الخيالي أو غير المشروع . وليست نداء يبتغي إضعاف إمكانات الصفوة . فالمؤمن القوي خير وأحب إلىٰ الله من المؤمن الضعيف . فليس بوقاف عند أمر الله ، وأمر رسوله من ينهي الصفوة عن أخذ نصيبها المقدر والمشروع من هذه الحياة .

ولكن هناك فارق عظيم بين أخذ هذا النصيب . ومنافسة من هم دون الصفوة علماً وفكراً ومثالية وهمة ورسالة .

تبين مما تقدم :

★ تعيين « الصفوة » المخاطبة بالبلاغ ، وتحديد بعض صفاتها وملامحها .

★ مقتضىٰ البلاغ وحافزه وداعيه .

فما البلاغ :

قوام البلاغ : قضايا وموضوعات نحسبها مما يعني الأمة بعامة . ومما يهم الصفوة بخاصة ، ويشغل بالها ، ويندرج في نطاق مسئوليتها .

وقد أوجزت هذه القضايا — في فقرات — رغبة في الاختصار الملائم ، ولكونها تذكيراً بما سبق علم الصفوة به .

قضية القضايا :

إن نصرة الإسلام ليست زهواً عسكرياً ، ولا مباهاة سياسية ، ولا مفاخرة ثقافية ولا استعراضاً فكرياً . فما امتاز المسلمون علىٰ غيرهم بشيء إذا سايروا الناس وقلدوهم في غايات يعف المؤمن عن التطلع إليها .

إنما نصرة الإسلام قربىٰ إلىٰ الله تعالىٰ في المقام الأول .

وليس يصح التقرب إلىٰ الله ، إلا إذا صحت العقيدة ، وخلص التوحيد وكمل .

والقول بأن العقيدة أمر مفروغ منه ، قول يوقع فيما لا ينبغي الوقوع فيه ، فمن المسلم به أن العقيدة يعتريها — في قلوب الناس — من الخلل والخلط ما يستوجب التفقيه والتصحيح والتقويم .

ومن نصوص الكتاب والسنة . ومن الإعتبار بالفترة الزمنية التي قضاها الرسول ﷺ — في مكة المكرمة ، حيث كان جل جهده وجهاده — علىٰ مدىٰ ثلاثة عشر عاماً — منصرفاً إلىٰ غرس التوحيد في القلوب . ومن حرصه — عليه الصلاة والسلام — علىٰ سلامة التوحيد ونقائه إلىٰ لحظة انتقاله إلىٰ الرفيق الأعلىٰ .. من هذه المصادر والينابيع - تكون المنهج العلمي الصارم ، الذي يوجب تأسيس كل نية . وكل قول وفعل علىٰ عقيدة التوحيد . وتدبر تاريخ الدعوة يورث المتدبر يقيناً راسخاً بأن الطائفة المنصورة — في كل عصر ومكان — هي الطائفة التي أسست نشاطها ، وهدت سعيها بعقيدة التوحيد .. ثم إن هذا التدبر لتاريخ الدعوة قد كشف حقيقة أخرى ، وهي : أن الذين صح منهجهم في العقيدة . صحت مناهجهم في القضايا الأخرى جميعا ، الاجتماعية والسياسية والحوار العلمي ، والاجتهاد ، وغير ذلك من القضايا التي تناولوها وكتبوا فيها .

ومن المبشرات : أن يقر في الأذهان والأفئدة أن العمل للإسلام قربىٰ إلىٰ الله وأن للتقرب شرط صحة ، وهو الإخلاص لله تعالىٰ — مع إيقاع العمل علىٰ وجه صواب — وأن الإخلاص لا يتحقق إلا بالتوحيد النقي .

وأن كل ذلك سبب عظيم من أسباب تعجيل الفرج ، وتقريب النصر .. وأنه لا

يغني عن هذا السبب كثرة التآليف والمحاضرات . ولا كثافة الاجتماعات والمؤتمرات . ولا يغني عنه تخطيط ولا إدارة .

تجديد الدعوة إلىٰ « مكارم الأخلاق » :

إن تجديد الدعوة إلىٰ « مكارم الأخلاق » وإلىٰ إحياء العنصر الأخلاقي في حياة المسلمين لأمر يحظىٰ بأولوية متقدمة .

فقد استفاض الحديث — في الفكر الإسلامي منطوقاً ومكتوباً — عن السياسة والإقتصاد والاستراتيجية والدولة ، والعلاقات الدولية ونحو ذلك من القضايا التي تشغل الناس ، والتي للإسلام فيها كلمة وهدىٰ .

قابل التضخم في تلك الموضوعات ، هزال في نصيب « الأخلاق » في معرض الانتاج الفكري والثقافي .

فلا يكاد يمر شهر — تقريباً — دون أن يصدر كتاب أو كتب تتحدث عن قيام مجتمعات إسلامية وفق الشروط الشرعية المعروفة .

ولكن . ماذا عن مرحلة « ما قبل ذلك » مرحلة « السمو الخلقي » والتألق الخلقي ، الميسر المأتي ، الموطأ المرقي .

إن الإنتصار الخلقي هو المقدمة الطبيعية للإنتصارات الأخرىٰ ، وهو « ضمانتها » القوية بعد أن تتحقق .

ومالم تتضح قيمة العنصر الأخلاقي . وتتمثل — في الفكر والبواعث والوسائل والأساليب — فإنه لا يؤمن تسرب فكرة التذرع إلىٰ الغايات بأي وسيلة ، إلىٰ النشاط الإسلامي . وهذه هي حالقة الدين . وان كثر الحديث عن السياسة والإقتصاد والنهضة والاستراتيجية والدولة .

ماذا يربح المسلمون إذا هم خسروا « مكارم الأخلاق » ؟

لقد بين الرسول — ﷺ — أن « تتميم » مكارم الأخلاق غاية بعثته ، فقال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وهذه مهمة من مهام الصفوة اليوم .

ويسفر عظم المهمة في « زمن المحاق الأخلاقي » علىٰ وجه التخصيص ، وفي الواقع عبرة ليس من الحكمة سد منافذ الفكر والنفس دون دلالاتها وإيحاءاتها . فقد ترتب علىٰ غياب « العنصر الأخلاقي » أو ترتب علىٰ ضعفه من المضرات والمفاسد مالا يوصف . فوراء الفجور في الخصومة ، وإخلاف الوعد ، والهجر ، وسوء الظن ، وتبادل السخرية والهمز واللمز والتنابز ، واتباع الهوىٰ ، وإعجاب كل ذي رأي برأيه . ووراء العنف « والانفعال الجموح » ، والشقاق ، وضيق الأفق ، والخذلان ، والتشهير والنكوص عن النصيحة .. وراء ذلك كله « ضعف خلقي » .

المسئولية تجاه الصحو الإسلامي :

الصفوة مسئولة — بمقياس الاستطاعة المشروعة — عن الصحو الإسلامي، مسئولة عن قيادته بعلم وحكمة . ومسئولة عن

تقديم الزاد الثقافي الصحي له . الزاد الذي يغذي ولا يضعف . ويعافي ولا يمرض ، ويشفي ولا يعمل .

وهذا جهد ينهض علىٰ جهود سبقته تصوراً وحكماً وموقفاً ، إذ لا تستطيع الصفوة أن تفعل ذلك قبل أن تحدد خيارات التعامل مع هذا الصحو ، وهي خيارات ليس من بينها : خيار الهجوم الشامل ، أو النقد الذي يصعب التفريق بينه وبين حملات من لا يريدون للإسلام والمسلمين خيراً البتة .

ولا خيار المجاملة القرينة للمسايرة والمتابعة .

ولا خيار الثناء الدافع إلىٰ الاطراء . وتزيين السلبيات .

ولا خيار الخوف من تحمل تبعة النقد والتقويم .

فهذه ــ جميعاً ــ خيارات ضارة بمسار الصحو . ومصلحة الأمة إلىٰ جانب أنها خيارات غير متوقعة من صفوة قائدة رائدة لا تعمم في غير ما تعميم . ولا تجامل علىٰ حساب الحقيقة ولا تساير ــ فيما لا تجوز المسايرة فيه ــ تحت ضغط هذا العامل ، أو تأثراً بذلك الإعتبار . إن الخيار الصحيح ــ في التعامل مع اتجاهات الصحو ــ مركب من عناصر أربعة :ــ

١ ــ تقويم فكر ونشاط الصحو أو البعث الإسلامي الجديد تقويماً علمياً في هدي الكتاب والسنة إبتغاء تأصيل الخطوات ، وسد الفجوات ، وتفادي العثرات .

٢ ــ تقديم البرامج العلمية التطبيقية المثمرة البناءة التي تستوعب طاقة البعث الإسلامي وتستحوذ علىٰ اهتماماته ومثالياته ، وتلبي تطلعاته ، وتملأ فراغه بما يرفد المصلحة العامة بمزيد من معطيات التقدم .

إن المفكر ليس صوت احتجاج نظري . ولا هو متخصص في تأجيج المشاعر .

إن المفكر مهندس بناء ، ودليل عمل .

٣ ــ حماية الصحو أو البعث الإسلامي من البلبلة الفكرية الآتية من الصفوة نفسها . أو ــ علىٰ الأقل ــ خفض دوى البلبلة العلني . فكأي من شاب مسلم ركبته الحيرة من جراء هذه البلبلة .

٤ ــ أن تسبق الصفوة الصحو ــ بآماد بعيدة ــ في مضمار العلم والفكر ، فمن تبعات الريادة أن يكون الرائد أكثر علماً ، وأصح علماً ، وأرشد فكراً ، وأحكم فهماً ممن يروده فإذا استوى الطرفان فلا ريادة ثم .

ويتطلب هذا السبق دفع معدلات سرعة جهود الصفوة من علماء ومفكرين ومثقفين. ذلك أنه مما لا يعين علىٰ التوازن والانضباط : أن يسبق نمو حركة الصحو جهودَ المفكرين .

إن وجود هذا الخلل يضاعف المسئولية حيث يجعلها مهمة لحاق ، ومهمة تعادل ومهمة سبق وتفوق .

المسئولية تجاه « الغيبوبة » :

تسجيل حقيقة أن في الأمة صحواً وانتباها لا ينبغي أن يكون مانعاً من الاعتراف الجدي بحقيقة أخرىٰ ــ أكبر

حجماً ، وأوسع نطاقاً — وهي : أن في الأمة « غيبوبة » وخدراً .

ومن الغيبوبة ، المبالغة في منجزات الصحو الإسلامي ، أو تصوير الانتعاش النسبي علىٰ أنه صحة كاملة .

أجل . فقدان الوعي بـ « الوقائع المادية الملموسة » إنما هو غيبوبة مطبقة .

إن الوقائع المادية الملموسة تقول : إن القطاع الأعظم من الأمة — في كل مستوياتها — لما يصحُ . ولما يفق . وأن حظ الإسلام لايزال قليلاً في معظم مراكز التوجيه والتأثير والإبرام والبت :

حظه قليل في التشريع والقضاء .
وحظه قليل في التعليم والإعلام .
وحظه قليل في القرار السياسي .
وحظه قليل في الفنون والآداب .

وهذه غيبوبة .

قد تقبل المباهاة بقوة الصحو الإسلامي في الحجاج مع الذين يجتهدون في البحث عن قرائن يستنتجون منها ما يريدون أن يصفوه بأنه مؤشر علىٰ أفول الإسلام .

وفيما عدا هذه الرخصة — يجب أن تجرىٰ موازنات جادة تحدد نسبة الصحو ونسبة الغيبوبة في الناس ، والقضايا ، والاتجاهات ، والمشكلات ، وحلول المشكلات .

إن الألف مليون مسلم ليسوا جميعاً صاحين . بل إن نسبة الصاحين قليلة بالنسبة إلىٰ الرقم الكلي .

وأمة الإسلام ليست قلة صاحية بجوار كثرة غير صاحية .

إن أمر الرشد في أمة الإسلام أن تكون كلها صاحية ، علىٰ تفاوت في درجات الصحو واليقظة .

والحجة البدهية في ذلك : أن كل فرد مسلم مطالب بأن يحرز مقادير من العلم والمعرفة تصح بها عقيدته وعبادته ، ونظرته إلىٰ الحياة والناس وإلىٰ الواجبات والمسئوليات . وهذه المقادير اللازمة من العلم والمعرفة حرية بتحقيق الصحو في عقل ونفس كل مسلم ومن ثم يتحقق الصحو العام .

ومسئولية الصفوة تجاه « الغيبوبة » ، هي : « استحضار العقل الغائب » أو المغيب .

ليس هناك كبير قيمة للثقافة والمعلومات إذا كان العقل غائباً جامداً ، فإن الجامد ينادي من مكان بعيد .

إن كثيراً من الممارسات الاقتصادية والسياسية والاعلامية التي رزأت الأمة بالخسران ، كانت نتيجة منطقية لغياب « العقل » .

ولا ريب في أن الصفوة تستطيع أن تحقق إنجازاً علمياً وتاريخياً عظيماً إذا هي عقدت العزم علىٰ تنظيم برامج مكثفة ومتتابعة تستهدف « عودة العقل » .

وينبغي أن يكون الشروع في إعداد وتنظيم هذه البرامج إيذاناً بالكف عن العبارات الإنشائية الانفعالية التي تزيد الانفعال الجموح « ضراما » .

ومن العوامل المساعدة علىٰ تحقيق هذا المطلب ، التحلي ببعض خصائص القضاء في دقة العبارة ، والاستخدام المسئول للغة .

نحو صيغة « عاقلة » للعلاقة مع « السلطة » :

من القضايا الواقعة التي تستدعي إجتهاداً ناجزاً غير مؤجل . عملياً غير خيالي ، حكيماً غير نزق ، عادلاً غير متحامل ، قضية إيجاد صيغة عاقلة لعلاقة « صحية » بين « السلطة » ــ في غالب العالم الإسلامي ــ وبين العاملين للإسلام .

إن التردد في طرق الموضوع لا يحل الإشكال القائم . بل يزيده تعقيداً وحدّة . ليس معقولاً ، ولا محتملاً أن يستمر هذا الصراع الماحق بين جهتين تعيشان في عالم الإسلام ، وفوق أرضه .

من السهل إصدار الأحكام العامة الغضبىٰ ، والعبارات الإنشائية الفخمة ، ولكنها سهولة مثقلة بأفدح الخسائر .

إن الاكتفاء بهذا الجهد ، كان عماداً لمواقف غير منضبطة أدت إلىٰ دمار متبادل في الكفايات البشرية ، والإمكانات المادية ، وطاقات الوقت والأعصاب .

إن « السلطة » المتجافية عن الإسلام لا تستطيع اجتثاث الإسلام ، وما ينبغي لها أن تقترب من منطقة التفكير في ذلك ، فضلاً عن أن تعمل علىٰ تطبيق ذلك التفكير المحظور . فالإسلام دين الأمة ، وأصل وجودها ، وسر بقائها. وليس برنامجاً لهذا الحزب أو ذاك . فلا يحل لسلطة ما ، أن تطارد شعائره وشرائعه مهما كانت الأسباب .

وبمنطق التجربة المريرة ، يتعين علىٰ العاملين للإسلام أن يرتبوا أوراقهم من جديد ، وأن يتواضعوا ــ تقديراً للمصلحة والإمكانات ــ وأن يقدروا الظروف السياسية والأمنية بمنهج أكثر واقعية . فرب بعيد عن السلطة يفكر بطريقة أخرىٰ إذا وصل إليها .

فإذا كفت « السلطة » ــ ذات المشكل الذي نحن بصدده ــ عما لا ينبغي أن يكون . وإذا تواضع العاملون للإسلام ونشطوا في حدود « فن الممكن » تبدت « نقطة التقاء » مهمة .

ولا تتم هذه الخطوات تلقائيا بطبيعة الحال .

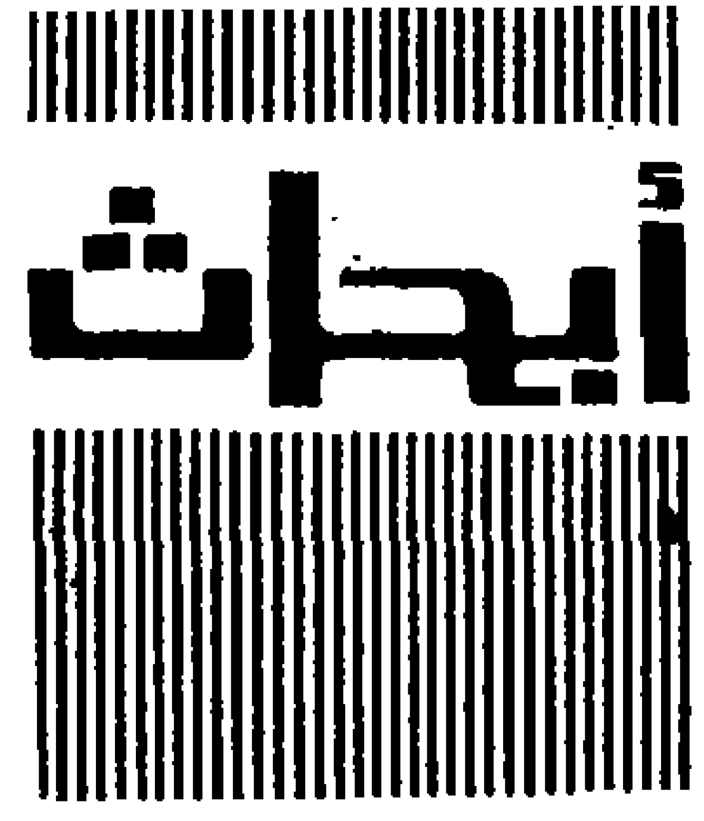
إنها تتحقق بجهود ذكية حكيمة .

وهذه إحدى مسئوليات « الصفوة » .

وبعد : فهذه فقرات أردت أن تكون رمزاً لقضايا ذُكرتْ آنفاً . وقضايا لم تذكر. والحاضرة والغائبة تتصل برسالة الصفوة ــ وتنتظر اجتهادهم وكلمتهم . وأرجو أن أكون قد بلّغت .

د . عبدالله عبدالمحسن التركي .

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض



رأي .. في الإجتهاد المعاصر

ومدى جديته وجدواه

د . يوسف القرضاوي

عميد كلية الشريعة ــ جامعة قطر

رأينا من المنتسبين إلىٰ العلم الديني من يظن أننا لسنا في حاجة إلىٰ إجتهاد معاصر ، إكتفاء بالفقه القديم الذي يرىٰ أن في أحشائه الحل لكل مشكل جديد .

وقد بينا خطأ هذا الفريق من الناس في بحوث سابقة ، وبينا مدىٰ الحاجة إلىٰ الإجتهاد في هذا العصر .

ويهمنا الآن أن نعرض لرأي مشابه ، يرىٰ صاحبه أن لا حاجة بنا اليوم إلىٰ إجتهاد لحل مشكلات العصر، في ضوء الفقه الإسلامي، ولكنّ له منطلقاً آخر غير منطلق المقلدين الجامدين .

إن صاحب هذا الرأي رجل عزيز علىٰ أنفسنا ، حبيب إلىٰ قلوبنا ، لأنه قدم الكثير للفكر الإسلامي ، ثم قدم حياته ودمه فداء لدعوة الإسلام ، وكلمة الإيمان ، ذلكم هو الشهيد سيد قطب عليه رحمة الله ورضوانه .

إن فكرته المحورية أنه يرىٰ أن المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي ، يرفض حاكمية الله تعالىٰ ، ولا يعترف بمنهجه ضابطاً للحياة . ومقتضىٰ هذا أنه ليس بمجتمع مسلم . ومن ثم كان التفكير في إستفراغ الوسع ، وبذل الجهد وعصر الذهن ، بحثاً عن حلول لمشكلاته القائمة والمتجددة ، في ضوء الأدلة الشرعية ، ووفق المعايير الأصولية والفقهية ــ عبثاً أو هزلاً .

فالواجب أن يُسْلِم هذا المجتمع أوّلاً ويفهم معنىٰ ﴿ لا إله إلا الله ﴾ التي ينطقها أفراده ، وتدوي بها مآذنه ، فإذا دخل في الإسلام أمكنه أن يجتهد لحل مشكلاته في رحابه .

ولهذا يرىٰ أن الدعوة إلىٰ الإسلام، لا يجوز أن تكون بتقديم أسس النظام الإسلامي ــ فضلاً عن تفصيلاته ــ للناس . وتقديم

حلوله لمشكلاتهم من خلال إجتهاد معاصر ، كلياً كان أو جزئياً ، فردياً أو جماعياً .

وقد عرض الشهيد رحمه الله هذا الرأي في كتابيه : (معالم في الطريق) و (الإسلام ومشكلات الحضارة) .

وفي الكتابين رفض رحمه الله في إصرار وصلابة أي عرض لأسس النظام الإسلامي أو تقديمه في صورة نظريات وتشريعات ، أو خدمة فقهه وتطويره بما يفي بحاجات هذا العصر ، ويقدم حلولاً إجتهادية لمشكلاته ، بالأسلوب الملائم لهذا الزمن .

فهو يرىٰ أن هذه مناورة خبيثة من الجاهلية ، يجب علىٰ دعاة الإسلام ألا يستجيبوا لها ، وأن يكشفوها ، ويستعلوا عليها ، « وأن يرفضوا السخرية الهازلة فيما يسمىٰ « تطوير الفقه الإسلامي » في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ، ورفضه لكل شريعة سواها .. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد ، التلهية باستنبات البذور في الهواء ! » .

وهو يهاجم من سماهم « المخلصين المتعجلين » من أصحاب الدعوة الإسلامية الذين يخيل إليهم : أن عرض أسس النظام الإسلامي — بل التشريعات الإسلامية كذلك — علىٰ الناس ، مما ييسر لهم طريق الدعوة ، ويحبب الناس في هذا الدين ، وهو — في رأيه — وهمٌ تُنشئه العجلة ، وعدم التدبر لطبيعة هذا الدين ، وطبيعة منهجه الرباني ، وهو منهج عملي حركي جاد ، جاء ليحكم الحياة في واقعها ، ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره : يقره أو يعدله ، أو يغيره من أساسه .. ومن ثم فهو لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلاً ، في مجتمع يعترف إبتداء بحاكمية الله وحده ، فهو « منهج » يتعامل مع « الواقع » ، وليس « نظرية » تتعامل مع « الفروض » .

وهو يصف هؤلاء المخلصين أيضاً بـ « الهزيمة الداخلية » في أرواحهم تجاه الأنظمة البشرية الصغيرة ، حين يريدون من الإسلام أن يصوغ نظريات ، وأن يصوغ قوالب نظام ، وأن يصوغ تشريعات للحياة ، بينما ليس علىٰ وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها .

وهو يرىٰ أن علىٰ دعاة الإسلام أن يدعوا الناس إلىٰ إعتناق العقيدة ، حتىٰ لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين ، يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو — أولاً — إقرار عقيدة « لا إله إلا الله » بمدلولها الحقيقي ، وهو : رد الحاكمية لله في أمرهم كله .. ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلىٰ الإسلام .

وهكذا صنعَ الإسلام في نشأته الأولىٰ ... فقد ظل ثلاثة عشر عاماً في مكة ينشيء العقيدة في الأنفس ، والأخلاق المنبثقة عن هذه العقيدة ، ولم ينزل الله لهم

في هذه الفترة تنظيمات ولا تشريعات ، فلما أن صارت لهم دولة في المدينة ذات سلطان ، تنزلت عليهم الشرائع ، وتقرر لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية .

ولم يشأ الله أن ينزل عليهم النظام والشرائع في مكة ليختزنوها جاهزة، حتى تطبق بمجرد قيام الدولة في المدينة[1] .

هذا ملخص ما قاله الأستاذ ـــ رحمه الله ـــ في « المعالم » .

أما في كتاب « الإسلام ومشكلات الحضارة » فقد تناول الموضوع بسعة وتفصيل استغرق صفحات عدة ، ننقل هنا منه ما يشرح الفكرة ، ويوضح معالمها .

يقول :

« إن محاولة وضع أحكام تشريعية فقهية إسلامية لمواجهة أقضية المجتمع الذي تعيش فيه البشرية ، والذي ليس إسلامياً ، لأنه لا يعترف بأن الإسلام منهجه ، ولا يسلم للإسلام أن يكون شريعته .

إن محاولة وضع أحكام تشريعية لأقضية مثل هذا المجتمع ، ليست من الجد في شيء . وليست من روح الإسلام الجادة في شيء . وليست من منهج الإسلام الواقعي في شيء ...

ان الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي ! مجتمع إسلامي واقعي ، موجود فعلاً ، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه ويتعامل معها ، وهو مستسلم ابتداء للإسلام !

إنه عبث مضحك أن نحاول مثلاً إيجاد أحكام فقهية إسلامية للأوضاع الإجتماعية والإقتصادية في أمريكا أو روسيا ، كلتاهما لا تعترف إبتداء بحاكمية الإسلام !

وكذلك الحال بالنسبة لأي بلد لا يعترف بحاكمية الإسلام !

وكل فقه يراد تنميته وتطويره في وضع لا يعترف ابتداء بحاكمية الإسلام هو عملية استنبات للبذور في الهواء .. هو عبث لا يليق بجدية الإسلام !

إن مشكلات « المجتمع الإسلامي » في مواجهة الحضارة القائمة ، ليست هي مشكلات أي مجتمع آخر . إنها ليست مشكلات جاهزة حتى نهيىء لها حلولاً جاهزة .. إنها مشكلات ستنشأ بشكل خاص ، وبحجم خاص ، وفق ظروف في عالم الغيب ، ووفق ملابسات لا يمكن التكهن بها الآن .. فمن العبث الجري وراء افتراضات لم تقع بعد ، على طريقة « الأرأيتيين »[2] التي يمجها الجادون من مشرعي وفقهاء الإسلام .

كما أن مشكلات المجتمع الحاضر في مواجهة الحضارة القائمة ليست مشكلات « مجتمع إسلامي » .. فهذا المجتمع الإسلامي لم يوجد بعد ـــ منذ أن اتخذت

شرائع غير شريعة الإسلام لتصريف الحياة — لم يوجد ، حتىٰ تكون هذه مشكلاته . والإسلام ليس مطلوباً منه — ولا مقبولاً منه كذلك — أن يوجد حلولاً فقهية لمجتمع غير إسلامي .. مجتمع أنشأ مشكلاته هذه بسبب أنه لم يعرف الإسلام ، أو بسبب أنه هجر الإسلام ، إن كان قد عرفه من قبل ..

ففيم الجهد ؟ وفيم العناء ؟

إنه ليس الذي ينقص البشرية لقيام مجتمع إسلامي هو وجود فقه إسلامي « متطور » ! إنما الذي ينقصها ابتداء هو إتخاذ الإسلام منهجاً وشريعته شريعة . إن الفقه الإسلامي لكي يتطور ، ينبغي أن يجد التربة التي يتطور فيها . والتربة التي يتطور فيها الفقه الإسلامي هي « مجتمع إسلامي » يعيش في العصر الحاضر ، بدرجته الحضارية ، ويواجه مشكلات قائمة بالفعل ، بتكوينه الذاتي .. ومواجهة المجتمع الإسلامي لهذه المشكلات ، لن تكون كمواجهة أي مجتمع آخر لها بطبيعة الحال ..

ولكن هذه البديهية — فيما يبدو — لا تبدو واضحة للكثيرين من المخلصين الغيورين علىٰ الإسلام « العقلاء » !

ومن أجل ذلك نكرر ونعيد ونزيد في الإيضاح ..

إن كل ما يمكن قوله إجمالاً عن المجتمع الإسلامي .. أنه ليس صورة تاريخية محددة الحجم والشكل والوضع .. وأننا في العصر الحديث لا نستهدف إقامة مجتمع من هذا الطراز ، من حيث الحجم والشكل والوضع ، إنما نستهدف إقامة مجتمع متكافيء من النواحي الحضارية المادية — علىٰ الأقل — للمجتمع الحاضر . وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول ، الذي أنشأه المنهج الرباني . باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الإيمانية وتصوره للحياة ، ولغاية الوجود الإنساني ، ولمركز الإنسان في هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته . وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه .. أما الشكل والصورة والأوضاع فتتحدد وتتجدد بتطور الزمن ، وبروز الحاجات ، واختلاف أوجه النشاط الواقعي ... إلىٰ آخر الملابسات .. الملابسات المتغيرة المتحركة .. ولكن التي ينبغي أن يكون تحركها — في المجتمع الإسلامي — داخل إطار المنهج الإسلامي ، وحول محوره الثابت ، وعلىٰ أساس الإقرار بألوهية الله وحده ، وإفراد الله سبحانه بخصائص الألوهية دون شريك . وأولىٰ هذه الخصائص هي حق الحاكمية والتشريع للعباد ، وتطويعهم لهذا التشريع .

ومن ثم فإنه ليس « الفقه » الإسلامي هو الذي نتقيد به في إنشاء هذا المجتمع — وإن كنا نستأنس به — إنما هو « الشريعة » الإسلامية والمنهج الإسلامي ، والتصور الإسلامي العام .

وهذا يتطلب ابتداء ، أن ترتضي جماعة من البشر إتخاذ الإسلام منهج حياة ، وتحكيمه في كل شأن من شؤون هذه الحياة — أي إفراد الله ، سبحانه ، بالألوهية والربوبية ، في صورة إفراده ، سبحانه ، بالحاكمية التشريعية — ولحظتئذ — لا قبلها — يوجد « المجتمع الإسلامي » .. ويبدأ في مواجهة الحياة القائمة ، بينما هو يكيف نفسه ، وأوضاعه وحاجاته الحقيقية ، ووسائل إشباع هذه الحاجات ، متأثراً بعقيدته ، وما تنشئه من تصورات خاصة ، ومتأثراً بأهدافه ، وما تعيّنه من وسائل خاصة ، ومتأثراً بطريقته المنهجية الخاصة في مواجهة الواقع ، والإعتراف بما هو فطري من هذا الواقع ، وما هو ضروري لنمو الحياة السليمة ، مع رفض ما ليس فطرياً ولا ضرورياً للنمو ، وما هو ضار ومعطل وساحق لهذا النمو ، من ذلك الواقع .. وفي خلال هذه المواجهة — بكل هذه الملابسات — ينشيء أحكامه الفقهية الخاصة ، أولاً بأول ، في مواجهة وضعه الخاص ..

وهنا .. قد يخدم هذا المجتمع الناشيء ما حسبناه وما نزال نحسبه سوء حظ في انقطاع نمو الفقه الإسلامي !

قد تكون هذه خدمة يسرها الله لحكمة ..

ذلك أن المجتمع الوليد سيتجه حينئذ مباشرة إلىٰ شريعة الله الأصيلة . لا إلىٰ آراء الرجال في الفقه . لأنه لن يجد في آراء الرجال — وهي مفصلة لعصور خاصة ولظروف خاصة — ما يساوي قدّه ، إلا بعمليات ترقيع وتعديل ..

وعندئذ يعمد إلىٰ القماش الأصلي الطويل العريض .. (الشريعة) .. ليفصل منه ثوباً جديداً كاملاً ، بدلاً من الترقيع والتعديل !

إن هذه ليست دعوة لإهمال الفقه الإسلامي ، وإهدار الجهود الضخمة العظيمة التي بذلها الأئمة الكبار . والتي تحوي من أصول الصناعة التشريعية ، ومن نتاج الأحكام الأصيلة ، ما يفوق — في نواح كثيرة — كل ما أنتجه المشرعون في أنحاء العالم .

ولكنها فقط بيان للمنهج الذي قد يأخذ به المجتمع الإسلامي الذي ينشأ — عندما ينشأ — وبيان لطبيعة المنهج الإسلامي في إنشاء الأحكام الفقهية . إنشائها في مواجهة الواقع الفعلي للمجتمع الإسلامي . المجتمع الذي يعترف ابتداء بحاكمية الإسلام .

إن تلك الثروة الضخمة من الفقه الإسلامي ، قد ولدت ونشأت ، يوماً بعد يوم ، في مجتمع إسلامي يواجه الحياة بعقيدته الإسلامية ومنهجه الإسلامي ، ويعترف ابتداء بحاكمية الإسلام له ، ولا يعترف بحاكمية منهج آخر غير الإسلام — مهما يكن في سلوكه أحياناً من مجافاة جزئية للإسلام . ولكن الخطأ في السلوك والانحراف في التطبيق شيء ، وعدم الإعتراف ابتداء

بحاكمية المنهج الإسلامي كله شيء آخر .. الأول يقع في المجتمع الإسلامي ويظل مع ذلك مجتمعاً إسلامياً ، يصح أن ينمو فيه الفقه الإسلامي ويتطور . والثاني لا يقع إلا في مجتمع غير إسلامي . مجتمع لا يصلح بيئة لنمو الفقه الإسلامي وتطوره ، لأنه مجتمع جاهلي لا علاقة له بالإسلام ، مهما ادعى لنفسه صفة الإسلام !

وشيء آخر ..

إن الفقه الإسلامي ليس منفصلاً عن الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ليست منفصلة عن العقيدة الإسلامية . والفقه والشريعة والعقيدة ونظام الحياة كلٌّ لا يتجزأ في التصور الإسلامي .. ومحال أن يكون هناك إسلام ولا مسلمون ولا مجتمع مسلم ، إذا تمزق هذا الكل الموحد مِزَقاً وأجزاء !

وفي أي نظام اجتماعي آخر — غير النظام الإسلامي — تكفي المعرفة بأصول التشريع وطرق الصناعة الفقهية ليصبح للرجل القدرة على وضع الأحكام القانونية ..

أما في النظام الإسلامي فإن مجرد المعرفة بأصول الصناعة لا يكفي . فلابد من أمرين :

١ — مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة للأمة .

٢ — مزاولة العقيدة والمنهج كذلك في الحياة الخاصة للمشرّع !

وهذا ما يجب أن نعرفه ، ونحذر من مخالفته ونحن نحاول — الآن — تنمية الفقه الإسلامي وتطويره . هذه المحاولات التي تبذلها جمهرة مخلصة من رجال الفقه والشريعة في شتى أنحاء الوطن الإسلامي ممن يريدون أو يشيرون بتنمية الفقه الإسلامي وتطويره ، لمواجهة الأوضاع والأنظمة والمؤسسات والحاجات القائمة في المجتمعات الحاضرة .

إنه — مع احترامي الكبير لهم ، والتجاوب مع شعورهم المخلص ورغبتهم المشكورة ، وتقديري للجهد الناصب الذي يبذلونه — يحاولون استنبات البذور في الهواء .. وإلا فأين هو « المجتمع الإسلامي » الذي يستنبطون له أحكاماً فقهية إسلامية يواجه بها مشكلاته ؟

المجتمع الإسلامي هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجا لحياته كلها . وتحكم الإسلام كله في حياته كلها ، ويتطلب عنده حلولاً لمشكلاته . مستسلماً ابتداء لأحكام الإسلام . ليست له خيرة بعد قضاء الله ..

فأين هو هذا المجتمع اليوم ؟ أين هو في أي زاوية من زوايا الأرض ؟

إن كل حكم فقهي يوضع الآن لمواجهة مشكلة قائمة في المجتمعات التي ليست إسلامية ، لن يكون هو الذي يصلح ويواجه الواقع في مجتمع إسلامي . لأن هذه المشكلة ذاتها قد لا تقوم أصلاً في المجتمع الإسلامي حين يقوم . وإذا قامت فلن تكون هي بحجمها وشكلها ، ولن تكون طريقة المجتمع في مواجهتها — وهو إسلامي — هي طريقته

في مواجهتها وهو غير إسلامي ، ولأن عوامل شتىٰ ، وملابسات شتىٰ ، تجعل طبيعة المجتمع الإسلامي وطريقته في مواجهة الحياة والمشكلات غير طبيعة وطريقة المجتمعات غير الإسلامية .

هذه بديهية .. فيما أظن ..

إن أبا بكر وعمر وعلياً . وابن عمر وابن عباس . ومالكاً وأبا حنيفة وأحمد بن حنبل والشافعي .. وأبا يوسف ومحمداً والقرافي والشاطبي .. وابن تيمية وابن قيم الجوزية والعز بن عبدالسلام وأمثالهم (عليهم رضوان الله) .. كانوا — وهم يستنبطون الأحكام :—

أولاً : يعيشون في مجتمع إسلامي يحكّم الإسلام وحده في شؤونه ، ويتخذ الإسلام وحده منهجاً لحياته — حتىٰ مع بعض المخالفة الجزئية في بعض العصور — ويواجهون الحياة بهذا المنهج وبآثاره في نفوسهم .

ثانياً : يزاولون العقيدة الإسلامية والمنهج الإسلامي في حياتهم الخاصة ، وفي إطار المجتمع الإسلامي الذي يعيشون فيه . ويتذوقون المشكلات ويبحثون عن حلولها بالحس الإسلامي ..

ومن ثم كانوا مستوفين للشرطين الأساسيين لنشأة فقه إسلامي ، وتطوره ليواجه الأحوال المتطورة . فوق استيفائهم طبعاً لشروط الإجتهاد ، والتي لا مجال هنا ولا داعي لبيانها لأنها بديهية !

فأما الآن .. فماذا ؟؟

إنه لابد أن نحسب حساب عوامل كثيرة ، تبعد نمو الفقه الإسلامي وتطوره الآن عن منهجه الأصيل .

لابد أن نحسب بعد الواقع العملي ، والواقع النفسي والعقلي ، والواقع الشعوري والاعتقادي ، عن جو الإسلام والحياة الإسلامية ..

ولابد أن نتذكر أن المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي ، حتىٰ نستنبط لها أحكاماً فقهية إسلامية !

ولابد أن نحسب حساب الهزيمة العقلية والروحية أمام الحضارة الغربية ، وأمام الأوضاع الواقعية .. والإسلام يواجه « الواقع » دائماً . ولكن لا ليخضع له ، بل ليخضعه لتصوراته هو ، ومنهجه هو ، وأحكامه هو ، وليستبقى منه ما هو فطري وضروري من النمو الطبيعي ، وليجتث منه ما هو طفيلي وما هو فضولي ، وما هو مفسد .. ولو كان حجمه ما كان .. هكذا فعل يوم واجه جاهلية البشرية ، وهكذا يفعل حين يواجه الجاهلية في أي زمان .

إن أولىٰ بوادر الهزيمة هي اعتبار « الواقع » أيا كان حجمه هو الأصل الذي علىٰ شريعة الله أن تلاحقه ! بينما الإسلام يعتبر أن منهج الله وشريعته هي الأصل الذي ينبغي أن يفيء الناس إليه ، وأن يتعدل الواقع ليوافقه . وقد واجه الإسلام المجتمع الجاهلي — العالمي — يوم جاء ، فعدله وفق منهجه الخاص ، ثم دفع به إلىٰ الأمام .

وموقف الإسلام لا يتغير اليوم حين يواجه المجتمع الجاهلي ـــ العالمي ـــ الحديث . إنه يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به إلىٰ الإمام .

وفرق بين الإعتبارين بعيد . فرق بين اعتبار « الواقع » الجاهلي هو الأصل . وبين اعتبار المنهج الرباني هو الأصل ..

إنني أنكر وأستنكر استفتاء الإسلام اليوم في أية مشكلة من مشكلات هذه المجتمعات احتراماً للإسلام وجديته .. وإلا فأي هزء واستخفاف أشد من أن تجيء لقاض تطلب حكمه ، وأنت تخرج له لسانك . وتعلنه ابتداء أنك لا تعترف به قاضياً ، ولا تعترف له بسلطان . وأنك لن تتقيد بحكمه إلا إذا وافق هواك ! وإلا إذا أقرك علىٰ ما تهواه !

إن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم ، لأن أحداً لا يحكّم الإسلام في حياته ، ولا يتخذ المنهج الإسلامي منهجاً لمجتمعه . ولأن أحداً لا يحكم بشريعة الله وحدها ، ولا يفرد الله سبحانه بالألوهية وخصائصها ، ولا يجعل الكلمة الأولىٰ والأخيرة في شؤون الحياة كلها لله ولشريعة الله .

والذين يستفتون ـــ بحسن نية أو بسوء نية ـــ هازلون ! والذين يردون علىٰ هذه الاستفتاءات ـــ بحسن نية أو بسوء نية ـــ والذين يتحدثون عن مكان أي وضع من أوضاع البشرية الحاضرة من الإسلام ونظامه ، أشد هزلاً .. وإن كنت أعلم عن الكثيرين منهم أنهم لا يعنون الهزل ولا يستسيغونه ـــ لو فطنوا إليه في شأن الإسلام ! إنما يستفتي الإسلام في الأمر حين يكون الإسلام وحده هو منهج الحياة . ذلك عند قيام المجتمع الإسلامي . المجتمع الذي يتخذ الإسلام شريعته ولا تكون له شريعة سواه ـــ عندما يأذن الله ويشاء .

ملاحظات وتعقيبات :

هذا ما انتهىٰ إليه إجتهاد الشهيد سيد قطب رحمه الله في هذه القضية .

ويبدو لي في هذا التفكير أو هذا الإجتهاد المخلص بعض الملاحظات التي تخالف وجهة النظر هذه .

ليس مجتمعنا كالمجتمع الجاهلي في مكة :

أولىٰ هذه الملاحظات وأهمها :ـــ

إن المجتمع الذي نعيش فيه الآن ليس شبيهاً بمجتمع مكة ، الذي واجهه النبي ﷺ حين نشأة الدعوة الإسلامية الأولىٰ .

ذلك كان مجتمعاً جاهلياً صرفاً ، أعني مجتمعاً وثنياً كافراً ، لا يؤمن بـ « لا إله إلا الله » ولا « بأن محمداً رسول الله » ويقول عن القرآن : سحر وافتراء وأساطير الأولين .

أما مجتمعنا القائم في بلاد المسلمين ، فهو مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية ، فيه عناصر إسلامية أصيلة ، وعناصر جاهلية دخيلة .

فيه أناس مرتدّون صراحة من دعاة الشيوعية والعلمانية اللادينية ، وهم فئة قليلة

من الحكام ورجال الأحزاب العقائدية ونحوهم ، فلهم حكم المرتدين .

وفيه منافقون يتظاهرون أمام الشعب بالإسلام ، وباطنهم خراب من الإيمان ، فلهم حكم المنافقين .

وفيه — عدا هؤلاء وأولئك — جماهير غفيرة — تكوّن أكثرية الأمة الساحقة ، ملتزمة بالإسلام ، وجل أفرادها متدينون تديناً فردياً ، يؤدون الشعائر المفروضة ، وقد يقصرون في بعضها ، وقد يرتكب بعضهم المعاصي ، ولكنهم في الجملة — يخافون الله تعالىٰ ، ويحبون التوبة ، ويتأثرون بالموعظة ، ويحترمون القرآن ويحبون الرسول ، إلىٰ غير ذلك ، مما يدل علىٰ صحة أصول العقيدة لديهم .

ولهذا يكون من الإسراف والمجازفة الحكم علىٰ هؤلاء جميعاً بأنهم جاهليون كأهل مكة الذين واجههم الرسول — ﷺ — في فجر دعوة الإسلام ، وأن واجبنا ألا نعرض عليهم إلا العقيدة ، والعقيدة وحدها ، حتىٰ يشهدوا أن « لا إله إلا الله » بمدلولها الحقيقي ، وألّا نستجيب لاستفتاءاتهم في شأن من شئون المجتمع الإسلامي .

فالواقع كما قلنا أن هؤلاء غير مجتمع مكة المشرك ، فكثير منهم يصلّون ويصومون ، ويزكّون ويحجّون ، وكثير ممن قصّر في هذه الفرائض لا ينكرها ، ولا يستخف لها ، وهي أركان الإسلام ومبانيه .

فهل كان مجتمع مكة يلتزم شيئاً من هذه الأركان ؟!

ثم هم يتزوجون ويطلقون ، ويرثون ويورثون ، ويوصون ، علىٰ مقتضى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

ولازال في بعض البلاد من يقيمون الحدود الشرعية من الجلد والقطع والقتل ونحوها ، ولازالت القاعدة العريضة في البلاد الأخرىٰ تطالب الحكومات بإقامتها وتطبيق شرع الله تعالىٰ .

فهل ياترىٰ إذا استفتىٰ هؤلاء في شأن من شئون الإسلام التي يمارسونها بالفعل ألا نفتيهم ونبين لهم ؟

إنهم يسألون في كل صغيرة وكبيرة تتعلق بشئون العبادات ، وما يسمىٰ بـ « الأحوال الشخصية » ومن واجبنا أن نبين لهم ولا نكتم عنهم علماً نافعاً فيلجمنا الله بلجام من نار يوم القيامة .

وهم يسألون أيضاً عما يعرض لهم في حياتهم الشخصية والإجتماعية ، فهم مسوقون إلىٰ أن يتعاملوا مع البنوك ، وأن يؤمّنوا علىٰ المتاجر والمعامل والممتلكات ، ويسألون عن حكم الشرع في ذلك كله .

هل نصمُّ آذاننا عن هؤلاء المسلمين ، حتىٰ لو سألونا عن الصلاة والزكاة والصيام ؟

أم نجيبهم عن أحكام العبادات وما يتعلق بها ، ولا نجيبهم عن أحكام المعاملات ؟

مع أن الشهيد سيد قطب — رحمه الله

ـــ في بعض ما كتبه في « الظلال » وفي « خصائص التصور » لا يقر هذه التفرقة بين ما سمي « العبادات » وما سمي « المعاملات » ويرىٰ أن القرآن يسوق الجميع في نسق واحد ، ولا يفرق بين هذه وتلك .

المتأثرون بالغزو الفكري جهّال لا كفار :ـــ

علىٰ أن من المسلمين من أفسد الجهل والغزو الثقافي فكره ، فأصبح يعتقد أن الإسلام ـــ كبعض الديانات الأخرىٰ ـــ عقيدة وعبادة وخلق ، ولا شأن له بالدولة ولا بنظام الحياة .

وبعضهم يحسب أن ما جاء به الإسلام في النظام السياسي، والإجتماعي، والإقتصادي، أشياء قليلة لا تبلغ أن تكون نظاماً يوجّه الحياة .

وبعضهم يظن أن ما جاء به الإسلام في هذه النواحي وما أشبهها لا يصلح لعصرنا اليوم .

وبعضهم يقول : لا يمكن تطبيقه في هذا العصر .

ومعظم هؤلاء في نظري جهّال ، يجب أن يتعلموا ، لا مرتدون يجب أن يقتلوا !

معظم هؤلاء لم ينكر حق الله في أن يشرع لعباده ما يشاء ويلزمهم بما يريد ، ولكنهم يظنون أنه منحهم حرية الاختيار فيما يحكمون به أنفسهم في بعض شئون الحياة .

وهذا إنما جاء من الجهل بحقيقة دينهم وشموله .

وبعضهم قامت في ذهنه شبهات بلبلت فكره ، ولم يكن عنده حصانة ثقافية ترد عنه أثر هذه الشبهات .

وواجب دعاة الإسلام أن يرشدوا هؤلاء وأولئك إلىٰ الصراط المستقيم ، ويعلموهم دينهم الذي لازالوا يلتزمونه ، ويعتقدون أنهم مقيمون عليه .

وطرائق التعليم تختلف باختلاف درجات ثقافة الأشخاص ونوعها . ومن هذه الطرق :ـــ

عرض النظام الإسلامي لشتىٰ جوانب الحياة ، وبيان مزاياه علىٰ سائر الأنظمة البشرية ، وكيف تقدم الشريعة الإسلامية حلولاً مدهشة، لا تتطاول إليها أعناق البشر لمختلف مشكلات الحياة .

إن كثيرين من « عبيد الفكر الغربي » لا يشكّون في عقيدة الإسلام ، بل في نظامه للحياة ، وكثيرون منهم ربما شكّوا في العقيدة ، بناء علىٰ شكهم في النظام .

فالواقع أن الغزو الفكري الماكر ، حين بدأ عمله لم يبدأ بالتشكيك في العقيدة ، فهذا مما ينفر منه كل مسلم ، لوضوح العقيدة الإسلامية وانسجامها، وبساطتها ومنطقيتها ـــ وإنما بدأ بالتشكيك في أنظمة الإسلام وتشريعاته ، فانتهى التشكيك في النظام إلىٰ الشكّ في العقيدة ذاتها ، وهذا أمر حتمي ، لأنه فرع عنها ، وثمرة لها .

لهذا كان من المناسب ومن النافع العمل علىٰ إزالة الشبهات عن النظام ، وبيان خصائصه ومزاياه وآثاره ليعود إلىٰ الشاكّين والمرتابين إيمانهم بالنظام الذي أدت زلزلته إلىٰ زلزلة العقيدة ، فقوة الإيمان به تفضي إلىٰ قوة العقيدة .

ومن أجل هذا نرى كثيرين من رجال القانون، والإقتصاد والإجتماع، الذين شكّوا في صلاحية الإسلام كله يوماً ما ، حين أتيحت لهم دراسة نظمه دراسة واعية ، زالت شبهاتهم ، وانحلت عقدهم ، وعادوا بقوة إلىٰ حظيرة الإسلام . بل أصبحوا من دعاته وأنصاره . .

والنظرة إلىٰ المجتمع الحالي في بلاد المسلمين علىٰ أنه مجتمع جاهلي صرف كمجتمع مكة في بدء الدعوة الإسلامية ، هي السر الكامن وراء هذا التشدد الظاهر في رفض كل محاولة لعرض نظام الإسلام ، وتقديم حلول من فقهه لمشكلات الحياة المعاصرة .

انفراد الشهيد سيد قطب بهذا الرأي :ـ

والذي يستقريء آراء الدعاة الإسلاميين في هذا العصر، من عهد محمد عبده، إلىٰ رشيد رضا ، إلىٰ حسن البنا ، إلىٰ من بعدهم في البلاد العربية ، وآراء إخوانهم في البلاد الإسلامية الأخرى، مثل المودودي وغيره ، يجد أن هذا الرأي مما انفرد به سيد قطب رحمه الله ، كما تشهد بذلك آثارهم جميعاً .

مناقضة رأي الشهيد عودة للشهيد قطب :ـ

والشهيد المرحوم عبدالقادر عودة، ينظر إلىٰ المجتمع الحالي في بلاد المسلمين، نظرة تخالف نظرة الشهيد المرحوم سيد قطب مخالفة جذرية ، ويرى أن إهماله لتحكيم الشريعة في بعض شئون الحياة، لم يكن تحدياً لسلطان الله ، وإنما جاء نتيجة الجهل أو النفوذ الأجنبي وما شابه ذلك .

يقول الشهيد الفقيه ـ رحمه الله ـ في مقدمة رسالته القيمة المركزة : « الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه » :ـ

« إني لأعتقد أننا لم نترك أحكام الشريعة الإسلامية إلا لجهلنا بها ، وقعود علمائنا أو عجزهم عن تعريفنا بها » .

ثم يقول :ـ

« ولقد رأيت أن خير ما يخدم به المسلم أخاه أن يبصره بأحكام الشريعة الإسلامية ، وأن يبين له ما خفي عليه منها » .

ويشرح علة نقل القوانين الأوربية للبلاد الإسلامية ، شرح العارف المطلع ، فيقول :ـ

« قد يظن البعض أن ولاة الأمور في البلاد الإسلامية نقلوا لها القوانين الأوربية، لأنهم لم يجدوا في الشريعة غناء » ، وهذا ظن خاطيء، أساسه الجهل الفاضح بالشريعة، فإن في الشريعة الإسلامية ، وفي الفقه الإسلامي، من المباديء والنظريات والأحكام، ما لو جمع في مجموعات لكان مثلاً أعلىٰ في المجموعات التشريعية ، وأعتقد أنه لو

وضعت هذه المجموعات الإسلامية ، لنقلت البلاد غير الإسلامية أحكامها قبل جيل واحد ، وأهملت ما لديها من مجموعات تعتز بها .

« والعلة الحقيقية في نقل القوانين الأوربية للبلاد الإسلامية ، هي الاستعمار ، والنفوذ الأوربي ، وقعود علماء المسلمين ، فبعض هذه البلاد الإسلامية ، أدخلت لها القوانين الأوربية بقوة المستعمر وسلطانه ، كالهند وشمال افريقيا ، وبعض البلاد الإسلامية دخلتها القوانين الأوربية لضعفها ، وقوة النفوذ الأجنبي فيها من ناحية ، ومحاولة حكامها تقليد البلاد الأوربية من ناحية أخرىٰ ، ومن هذا القسم مصر وتركيا .

« ومن الثابت تاريخياً أن القوانين الأوربية نقلت إلىٰ مصر في عهد الخديوي إسماعيل .

وأنه كان يودّ أن يضع لمصر مجموعات تشريعية مأخوذة من الشريعة ، ومذاهب الفقه الإسلامي المختلفة ، وقد طلب من علماء الأزهر ، أن يضعوا هذه المجاميع ، ولكنهم رفضوا إجابة طلبه ، لأن التعصب المذهبي منعهم من أن يتعاونوا علىٰ إظهار الشريعة في أجمل صورها ، فضحّوا بالشريعة جميعها ، واحتفظ كل بمذهبه والتعصب له ، وأضاعوا علىٰ العالم الإسلامي فرصة طالما بكوا علىٰ ضياعها ، وحق لهم أن يبكوا عليها حتىٰ تعود ! » .

« وأحب أن أنبه إلىٰ أن بعض البلاد الإسلامية التي أخذت مختارة إلىٰ حد ما بالقوانين الأوربية لم تكن تقصد إطلاقاً، مخالفة الشريعة الإسلامية ، وليس أدل علىٰ ذلك من أن قانون العقوبات المصري الصادر في سنة ١٨٨٣ نص في المادة الأولىٰ منه علىٰ أن « من خصائص الحكومة أن تعاقب علىٰ الجرائم التي تقع علىٰ أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية ، وكذلك الجرائم التي تحصل ضد الحكومة مباشرة . وبناء علىٰ ذلك فقد تعينت في هذا القانون درجات العقوبة التي لأولياء الأمر شرعاً تقديرها . وهذا بدون إخلال في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضىٰ الشريعة الغراء » .

وهذا النص مأخوذ من القانون التركي الصادر في ١٨٥٣/٦/٥ . وكذلك أستطيع أن أقول بحسب اعتقادي :

إن أولي الأمر في معظم البلاد الإسلامية ، لم يخطر علىٰ بالهم أن يخالفوا الشريعة ، لا قديماً ولا حديثاً ، ولكنّ القوانين جاءت مخالفة للشريعة بالرغم من ذلك ، وبالرغم من حرص بعضهم علىٰ منع التخالف ، ولعل السّرّ في ذلك هو أن واضعي القوانين إما أوربيون ليس لهم صلة بالشريعة ، أو مسلمون درسوا القوانين ولم يدرسوا الشريعة »[٣] .

ثم يبين أثر إدخال هذه القوانين من الوجهة الفكرية والثقافية فيقول :

« ترتب علىٰ إدخال القوانين الأوربية في البلاد الإسلامية، أن أنشئت في تلك البلاد محاكم خاصة لتطبيق هذه القوانين ، وعين لهذه المحاكم قضاة أوربيون ، أو قضاة وطنيون درسوا هذه القوانين ، ولم يدرسوا الشريعة ، وقد اعتبرت المحاكم الجديدة نفسها مختصة بكل شيء تقريباً ، فترتب علىٰ ذلك تعطيل الشريعة تعطيلاً عملياً ، لأن المحاكم الجديدة لا تطبق إلا قوانينها .

« كذلك أنشأت السلطة القائمة علىٰ التعليم مدارس خاصة لتدريس القوانين ، وقد جرت هذه المدارس علىٰ الإهتمام بدراسة القوانين، وإهمال الشريعة، إلا في مسائل قليلة كالوقف ، فأدىٰ ذلك إلىٰ نتيجة مخزية ، إذ أصبح كل رجال القانون تقريباً — وهم من صفوة المثقفين — يجهلون كل الجهل، أحكام الشريعة الإسلامية واتجاهاتها العامة . أي أنهم يجهلون بكل أسف أحكام الإسلام ، وهو الدين الذي تدين به الدول الإسلامية .

« ولقد أدىٰ الجهل بالشريعة إلىٰ تفسير النصوص القليلة المأخوذة عن الشريعة تفسيراً يتفق مع القوانين الوضعية، ويختلف عن الشريعة في بعض الأحوال . من ذلك أن قانون العقوبات المصري ، ينص علىٰ أن أحكام قانون العقوبات لا تخل في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص في الشريعة الإسلامية . وبالرغم من قيام هذا النص الصريح ، فإن الشرّاح المصريين لم يدرسوا هذه الحقوق كما هي موجودة في الشريعة ، واكتفوا بأن يدرسوا من الحقوق ما يقره القانون الفرنسي ، وأن يدرسوه علىٰ طريقة الشرّاح الفرنسيين ، وأن يعللوه بقواعد القانون ، كما علّله الفرنسيون ، ولقد اندفع الشراح المصريون في هذا الطريق تحت تأثير عاملين :

أولهما: أنهم لا يدرسون الشريعة، ولا يعرفون شيئاً من أحكامها واتجاهاتها .

وثانيهما : أنهم يقيدون أنفسهم بآراء واتجاهات الشراح الأوربيين عامة، والفرنسيين خاصة، فلا يبيحون إلا ما أباحوا، ولا يحرّمون إلا ما حرّموا ، والشرّاح الأوربيون لا يعرفون بطبيعة الحال شيئاً عن الشريعة الإسلامية »[٤] .

ثم يتحدث عن أصناف المسلمين بالنظر إلىٰ علمهم بالشريعة فيقسمهم إلىٰ ثلاث طوائف :

١) غير المثقفين .
٢) والمثقفون ثقافة أوربية .
٣) والمثقفون ثقافة إسلامية .

والذي يعنينا هنا حديثه عن الطائفة الثانية إذ يقول :

« تضم هذه الطائفة معظم المثقفين في البلاد الإسلامية وأكثرهم متوسطو الثقافة . ولكن الكثيرين منهم مثقفون ثقافة عالية . ومن هذه الطائفة : القضاة ، والمحامون ، والأطباء ، والمهندسون ، والأدباء ، ورجال التعليم ، والإدارة ، والسياسة .

وقد تثقفت هذه الطائفة علىٰ الطريقة الأوربية .

ولهذا فهم لا يعرفون عن الشريعة الإسلامية، إلا ما يعرفه المسلم العادي، بحكم البيئة والوسط . وأغلبهم يعرف عن عبادات اليونان والرومان ، وعن القوانين والأنظمة الأوربية ، أكثر مما يعرف عن الإسلام والشريعة الإسلامية » .

« ومن هذه الطائفة أشخاص يعدّون علىٰ الأصابع في كل بلد لهم دراسات خاصة في فرع من فروع الشريعة ، أو في مسألة من مسائلها ، ولكنها دراسة محدودة . ويغلب أن تكون دراسات سطحية ، وقلّ أن تجد في هؤلاء من يفهم روح الشريعة الإسلامية علىٰ حقيقتها ، أو يلمّ إلماماً صحيحاً باتجاهات الشريعة ، والأسس التي تقوم عليها » .

« وهؤلاء المثقفون ثقافة أوربية ، والذين يجهلون الإسلام والشريعة الإسلامية إلىٰ هذا الحد ، هم الذين يسيطرون علىٰ الأمة الإسلامية ، ويوجهونها في مشارق الأرض ومغاربها . وهم الذين يمثلون الإسلام والأمم الإسلامية في المجامع الدولية » .

« ومن الإنصاف لهؤلاء أن نقول إن أغلبهم علىٰ جهلهم بالشريعة الإسلامية متدينون ، يؤمنون إيماناً عميقاً، ويؤدون عباداتهم بقدر ما يعلمون، وهم على استعداد طيب لتعلم مالا يعلمون، ولكنهم لا يطيقون أن يرجعوا بأنفسهم إلىٰ كتب الشريعة للإلمام بما يجهلون ، لأنهم لم يتعودوا قراءَتها ، ولأن البحث في كتب الشريعة غير ميسر ، إلا لمن مرن علىٰ قراءَتها طويلاً ، فهي مؤلفة علىٰ الطريقة التي كان المؤلفون يؤلفون عليها من ألف عام ، وليست مبوبة تبويباً يسهّل الانتفاع بها ، وليس من السهل علىٰ من يحب الاطلاع علىٰ مسألة بعينها أن يعثر علىٰ حكمها في الحال ، بل عليه أن يقرأ باباً وأبواباً حتىٰ يعثر علىٰ ما يريد . وقد ييأس الباحث من العثور علىٰ ما يريد ثم يوفقه الله ، فيعثر عليه مصادفة في مكان لم يتوقع أن يجده فيه ، وقد يقرأ الباحث في الكتب الشرعية ، فلا يصل إلىٰ المعنىٰ الحقيقي ، لجهله بالإصطلاحات الشرعية، والمبادىء الأصولية التي تقوم عليها المذاهب الفقهية . وإني لأعرف كثيرين حاولوا جادّين أن يدرسوا الشريعة فعجزوا عن فهمها وتشتت ذهنهم ، وضاع عزمهم بين المتون والشروح والحواشي ، ولو أن هؤلاء وجدوا كتباً في الشريعة مكتوبة علىٰ الطريقة الحديثة لاستطاعوا أن يدرسوا الشريعة الإسلامية ، ولأفادوا واستفادوا » .

« ولطائفة المثقفين ثقافة أوربية ادعاءات غريبة عن الشريعة ، بل هي ادعاءات مضحكة . فبعضهم يدّعون أن الإسلام لا علاقة له بالحكم والدولة ، وبعضهم يرىٰ الإسلام ديناً ودولة ، ولكنهم يدّعون أن الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر ، فيما يتعلق بأحكام الدنيا ، وبعضهم يرىٰ أن الشريعة

تصلح للعصر الحاضر ، ولكنهم يدّعون أن بعض أحكامها مؤقت ، فلا يطبق اليوم ، وبعضهم يرىٰ أن الشريعة تصلح للعصر الحاضر ، وأن أحكامها دائمة ، ولكنهم يدّعون أن بعض حكاّمها لا يستطيع تطبيقه ، خشية إغضاب الدول الأجنبية .

وبعضهم يدّعي أن الفقه الإسلامي يرجع إلىٰ آراء الفقهاء ، أكثر مما يرجع إلىٰ القرآن والسنة » .

« والواقع أن هذه الادعاءات جميعا ترجع إلىٰ عاملين :

أولهما : الجهل بالشريعة .

وثانيهما : تأثرهم بالثقافة الأوربية ، ومحاولتهم تطبيق معلوماتهم عن القوانين الوضعية علىٰ الشريعة الإسلامية ، ولا أدل علىٰ سقوط هذه الادعاءات، من تناقض أصحابها، فما يدّعيه البعض ينقضه البعض الآخر ، وما يقيمه بعضهم يهدمه البعض الآخر »[٥] .

ويعرض الشهيد الفقيه عبدالقادر عودة — رحمه الله — لجيل المثقفين ثقافة إسلامية ، وطريقتهم في عرض الدعوة إلىٰ الإسلام ، فيقول :

« ويسلك هذا الجيل في دعوته للإسلام وإقامة شرائعه وشعائره طرقاً قد تجدي في إقناع الأميين وتعليمهم . ولكنها لا تجدي في إقناع المثقفين ثقافة أوربية ، وهم المسيطرون علىٰ الحياة العامة ، وبيدهم الحكم والسلطان في بلاد الإسلام ، وكان من الأولىٰ أن يبذل علماء الإسلام جهداً في إقناع هذا الفريق وتعليمه ما يجهل من أحكام الإسلام . فلو عرف هؤلاء الإسلام علىٰ حقيقته ، لكانوا خير السفراء والدعاة للإسلام .

أحب من علماء الإسلام أن يبينوا للمثقفين ثقافة أوربية في كل ظرف وفي كل يوم، مدىٰ مخالفة القوانين الأوربية للإسلام ، وحكم الإسلام فيمن يطبق هذه القوانين وينفذها ، فما المثقفون ثقافة أوربية إلا مسلمون يجهلون حقائق الإسلام ، ولكنهم مع ذلك علىٰ استعداد حسن لتعلم ما يجهلون من الإسلام .

وأحب من علماء الإسلام أن يمكنوا للمثقفين ثقافة أوربية من دراسة الشريعة ، والإطلاع علىٰ مبادئها ونظرياتها ومدىٰ تفوقها علىٰ القوانين الوضعية ، ويستطيع علماء الإسلام أن يصلوا لهذا إما بتأليف لجان من رجال المذاهب المختلفة ، فتقوم كل لجنة بجمع الكتب المهمة في كل مذهب ، وتضع منها جميعا كتاباً واحداً في لغة عصرية ، وفي تنظيم وفهرسة عصرية ، وإما بتأليف كتب في لغة ونظام عصري ، تعرض مواد التشريع الإسلامي عرضاً شائقاً مع مقارنة مختلف المذاهب الإسلامية ، فكتاب في البيع ، وآخر في الإيجار ، وثالث في الشركات ، ورابع في الإفلاس ، وهكذا »[٦] .

هذا ما كتبه الشهيد الفقيه عبدالقادر عودة ، وهو مخالف تماماً لما كتبه الشهيد الأديب سيد قطب .

وقد تبين بهذا البيان الهادىء أنه ليس من الهزل في شيء ، ولا من عدم الجدية ، ولا من مجانبة الواقعية ، أن نعرض علىٰ هذه الفئات من الناس، نظام الإسلام وشريعة الإسلام، واجتهادات علمائه، لحلول مشكلاته المعاصرة ــ عرضاً ملائماً ، يحبب إليهم رسالة الإسلام ، ويردّ عنها المفتريات ، ويزيل من أذهانهم الشبهات .

الحقيقة التي نؤكدها أن جلّ هؤلاء الناس، لا ينكرون حكم الله ، ولكنهم يجهلونه .

وقد طال بهم الجهل وتوارثوه ، لقوة الغزو الأجنبي الفكري ، وطول مدته ، وعدم قيام دفاع مضاد من الجبهة الإسلامية ، لتحصين هؤلاء قبل وقوعهم في الخطر ، أو لإنقاذهم بعد وقوعهم فيه ، وذلك لضعف إمكانات تلك الجبهة ، وتمزقها ، وعجزها ، وتسلط القوىٰ الأخرىٰ عليها ، حتىٰ شغلتها بالتافه عن العظيم ، وبالدنيا عن الدين ، إلا من عصم ربك منها .

فإذا كنا واقعيين حقاً ، وكنا جادّين حقاً ، فعلينا أن نعرف من أين أُتي هؤلاء ، وما أُتوا إلا من الجهل بشريعة الإسلام ، ومحاسن نظام الإسلام ، وما يمتاز به من شمول وتوازن ، وجمع بين الواقعية والمثالية ، والروحية والمادية ، والفردية والجماعية ، في التئام واتساق ، واعتقادهم السمو في نظم الحياة الغربية وقوانينها حيث لم يعرفوا غيرها .

فإذا بيّنا لهم قصور النظم الغربية ، وكمال النظم الإسلامية ، فقد أنقذناهم من اعتقاد خاطىء ، وفهم قاصر ، وربما تمادىٰ بهم إلىٰ الكفر ــ والعياذ بالله .

وقد رأينا كثيراً من هؤلاء فعلاً يعودون إلىٰ الإيمان بحقيقة الإسلام ، ووجوب تحكيمه في كل شئون الحياة والمجتمع ، بعد أن أُتيح له دراسة بعض جوانب من نظامه وتشريعاته . فعاد إلىٰ اليقين بعظمة هذا النظام الإلهي ، وكماله وسموه علىٰ كل ما وضع البشر لأنفسهم .

الواقعية التي تحكم بها الفطرة هنا ، هي إصلاح عقيدة هؤلاء ، عن طريق عرض النظام الإسلامي عرضاً يحبب إليهم هذا الدين .

وليس من الواقعية الحقيقية ، أن تعرض علىٰ هؤلاء « لا إله إلا الله » وهم يعلنونها ويؤمنون بها ، ويقاتلون من أنكرها .

ليس من الواقعية أن نحرمهم ونحرم أنفسنا من تطوير الفقه الإسلامي وتنميته ، عن طريق اجتهاد معاصر صحيح ــ بحجة أن المجتمع الإسلامي غير موجود ، فهذا ضرب من العنف والتعسير علىٰ أنفسنا وعلىٰ الناس ، وقد جاءَ في الحديث :

« إنما بعثتم ميسرين ، ولم تبعثوا معسّرين » « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا » « إن الله يحب الرفق في الأمر كله » .

موقفنا من الفقه الإسلامي :

وأما قول الشهيد سيد قطب ــ رحمه الله ــ : اننا لن نتقيد في إنشاء المجتمع الإسلامي المنشود ، بالفقه الإسلامي ــ وإن كنا نستأنس به ــ وإنما نتقيد فقط بالشريعة الإسلامية ، والمنهج الإسلامي ، لأن الفقه فصِّل لزمن آخر وبيئة أخرىٰ ؛ فهو قول ــ وإن كان صحيحاً في جملته ــ يحتاج إلىٰ إيضاح وتقييد .

فليس هناك شيء مستقل منفصل اسمه « الشريعة الإسلامية » وإنما نجد الشريعة الإسلامية داخل « الفقه الإسلامي » .

فالفقه الإسلامي، يحوي أحكاماً وقواعد مقطوعاً بها ، مجمعاً عليها ، مستمدة من نصوص الكتاب والسنة ، واستقراء ما جاء فيهما من جزئيات الأحكام . وهذا القسم هو المراد بـ « الشريعة الإسلامية » .

وهناك أحكام مختلف فيها، وإن كان أصلها النص ، للاختلاف في ثبوتها أو في دلالتها ، أو فيهما معاً ، فهي ظنية وليست قطعية . وأحكام أخرىٰ اجتهادية وليست نصية ، وهي داخلة فيما اختلف فيه ، وليست مما أجمع عليه . فهذه هي أحكام « الفقه الإسلامي » ومعظم الأحكام من هذا القسم الأخير .

وهذا القسم الظني الإجتهادي المختلف فيه ، لا يجوز إطراحه وإهماله ، لأنه ناشيء عن اجتهاد ، وإنما يجب أن ندرسه دراسة الموازنة لنتخير أقرب الآراء فيه إلىٰ مقاصد الشريعة ، ونصوصها وروحها .

ولو أهملنا كل الفقه لأنه فقه ، لترتب علىٰ ذلك إهمال ما نسميه الشريعة نفسها ، لأنها لا توجد إلا داخله .

وهل يسع مفسرا للقرآن الكريم في عصرنا أن يتعرض لتفسيره دون أن يراجع أقوال مفسري السلف وغيرهم ؟

إن الذي يفعل ذلك يضلّ ويتيه .

وهل يسع شارحاً لصحيح البخاري أو مسلم، أو غيرهما من كتب السنة أن يعرض لشرحها دون أن يرجع إلىٰ أقوال الشراح القدامىٰ من علماء الأمة ؟

ومثل ذلك الذي يتعرض لفهم وتفسير نصوص الشريعة ، كآيات الأحكام ، وأحاديث الأحكام ، هل يريد أن يفهمها ويفسرها وحده ، أم يرجع إلىٰ ما قاله الأئمة فيها ويتخير منها ؟

وقد يؤتيه الله فهماً جديداً في بعضها ، فواجبه أن يقدِّمه للناس .

ثم إن النظريات والفروع والمسائل والصور والشروح والتعليلات ، التي قام الفقهاء بتقديمها علىٰ توالي العصور، ليست شيئاً هيناً يتصور الإستغناء عنه بسهولة، وليست كلها مما « فصل » علىٰ « قدّ » زمن معين ، وبيئة معينة ، ولم يعد يصلح لعصرنا . فمعظم هذه الثروة الفقهية الضخمة ــ التي اعترف الأستاذ سيد قطب بقيمتها نظرياً ــ صالح للتطبيق في

زماننا وبيئتنا . والقليل منها هو الذي كان نتيجة بيئته وعصره .

لقد كتبت في « فقه الزكاة » مجلدين كبيرين ، فهل كان يسعني أن أعرض عن الثروة الفقهية في شأن الزكاة ؟ وأبدأ من جديد ؟ معتمداً على النصوص الواردة في الموضوع فقط ؟

إني موقن أني لو فعلت ذلك ، لحجرت على نفسي واسعاً ، وسددت عليها باباً من الفهم، لا مسوغ لسده وإغلاقه، ولحرمت نفسي من كنوز قيمة ، من الأفكار والاجتهادات التي احتواها الفقه الإسلامي ، لو سرت في الطريق وحدي ، كأن لم يسبقني أحد .

ولعلي لو فعلت ذلك لجئت بآراء مبتسرة لا يقبلها أحد ، وربما خالفت الإجماع المتيقن في المسائل الإجماعية ، وهكذا .

إني أحسب أن الشهيد سيد قطب — رحمه الله — لو أتيح له دراسة الفقه والعيش في كتبة ومراجعه زمناً ، لغير رأيه هذا ، فقد كان — فيما أعلم — رجاعاً إلى الحق ، ولكن تخصصه ، ولون ثقافته لم يتح له هذه الفرصة ، وبخاصة أن مراجع الفقه بطريقتها وأسلوبها ، لا تلائم ذوقه الفني الرفيع — وقد حدثنا الشهيد عبدالقادر عوده ، عما عاناه في فهم الكتب الفقهية حتى لان له جانبها ، وسلس له قيادها .

وفي الكويت الآن إدارة خاصة وجهد كبير مبذول لعمل « موسوعة للفقه الإسلامي » يراد أن تكون مكتوبة بأسلوب العصر ، ومرتبة ترتيب العصر ، تقوم عليها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية .

وفي مصر أيضاً أكثر من محاولة لهذا الأمر .

والذي بدأ بهذا الأمر وحركه وتبناه من قبل، هو المرحوم الفقيه الداعية الدكتور مصطفى السباعي، حين كان عميداً لكلية الشريعة في دمشق ، ومعه إخوانه من الدعاة الملتزمين الغيورين .

فهل يعدّ هذا جهداً ضائعاً ، أو لا قيمة له ؟

إني أعتقد أن كل هذا يساعدنا على هدفنا في إقامة المجتمع المسلم ، ويذلل كثيراً من العقبات في طريقنا إلى الغاية المرجوة .

اشتراط مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة لصحة الاجتهاد :

بقي الشرطان اللذان اشترطهما الأستاذ سيد قطب لكل مجتهد في بيان أحكام الشريعة — بالإضافة إلى الشروط العلمية المعروفة — وهما :

١ — مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة ،

٢ — مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة الخاصة للمشرع .

أما الشرط الثاني فهو مسلم في جملته ، وهو شرط الإسلام والعدالة ، وقد تحدث عنهما الأصوليون في (شروط المجتهد) وفي العدالة بتفصيل معروف .

وأما الشرط الأول ، فلا أعلم سنداً له ، ولا أعرف أحداً قال به .

ولا أجد — من الناحية الواقعية التي يشيد بها الأستاذ — مانعاً يحول بين الفقيه المسلم، وبين الاجتهاد السليم لبيان رأي الشرع الإسلامي — فيما يرىٰ المجتهد — في بعض ما يمارسه المجتمع اليوم من أحوال اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وإن كان المجتمع الإسلامي المنشود غير قائم .

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم الشرعي — علىٰ سبيل المثال — في أسس العلاقات الدولية ، بين الدولة الإسلامية وغيرها ، علىٰ ضوء الظروف الدولية في هذا العصر ، كما فعل الأساتذة : رشيد رضا في المنار ، وشلتوت في « القرآن والقتال » وحسن البنا في « السلام ومشروعية القتال في الإسلام » في مجلة الشهاب المصرية الشهرية ، وأبوزهرة في « الإسلام والعلاقات الدولية » ود . محمد عبدالله دراز في « مبادىء القانون الدولي في الإسلام » ود . مصطفىٰ السباعي في « السلم والحرب في الإسلام » والغزالي في « الإسلام والاستبداد السياسي » وفي « التعصب والتسامح » وأبو الأعلىٰ المودودي في « الجهاد في سبيل الله » وسيد قطب نفسه في « السلام العالمي والإسلام » ؟

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم في زكاة الأموال ، والدخول المستحدثة في عصرنا ، كالعمارات السكنية الاستغلالية - والمصانع وغيرها من « المستغلات » وفي زكاة الرواتب ، وكسب العمل ، والمهن الحرة ونحوها ؟ وهذه أمور توجد في مجتمعنا اليوم ، وستوجد في المجتمع المسلم المنتظر أيضاً ؟

مشكلات المجتمع الحديث :

وهنا أيضاً أمر له أهميته ، فكثير من المسائل والمشكلات الجديدة ليست وليدة المجتمع الجاهلي ، بل هي وليدة التطور الإجتماعي ، والتقدم التكنولوجي الحديث ، وهي نتاج الحياة التي تغيرت أساليبها وتغير وجهها إلىٰ حد بعيد ، فهي مشكلات المجتمع الحديث ، سواء كان إسلامياً أم جاهلياً ، وهي إذن تتطلب من الإسلام أن يقدم لها حلاً وعلاجاً ، وهو قادر علىٰ ذلك إذا وجد الفقهاء الأصلاء الذين يحكّمون الإسلام في الواقع ، ولا يحكّمون الواقع في الإسلام .

وتصور أن كل الذين يكتبون في هذا الجانب، مصابون بالهزيمة الروحية الداخلية أمام الأنظمة البشرية الصغيرة — تصور فيه كثير من الغلو والتشاؤم . فلا زال في مجتمعنا من يكتب بتجرد وإخلاص وأمانة .

واختلاف الكاتبين ما بين موسعٍ ومضيّق ، ومرخّص ومتشدّد، اختلاف طبيعي ، كالذي كان بين ابن عمرو وابن عباس ، وسيظل قائماً في الناس ، فقد فطر الله الناس مختلفين ، والجميع لا يضيق بهم شرع الإسلام الرحب الفسيح .

وإذا وجد في الناس من هو مهزوم روحياً حقيقة فلا ضير . فرأي الفرد ليس شريعة ملزمة ، إنما هو اجتهاد بشر غير معصوم ، يؤخذ منه ويترك ، وأي امرىء يستطيع أن يتخلص من ذاتيته تماماً ، وأن يكون موضوعياً مائة في المائة ١٠٠٪ لا يتأثر ببيئته ولا بعصره ولا بثقافته ، ولا بظرفه الخاص ، والظروف العامة من حوله ؟

هذا الشخص لا يوجد ، ولم يكلفنا الله أن نكون كذلك .

ولعل رأي الشهيد سيد قطب نفسه، في قضيتنا هذه، ضرب من التأثر السلبي بما حوله ، أي أنه رد فعل لتساهل قوم وتفريطهم ، فقابلهم هو بالتشدد والتزمت من حيث لا يريد .

كما أن المناخ الذي كتب فيه هذه الفصول ، حيث الدعاة إلى الإسلام يعذبون ويقتلون ، والحكام الطغاة يتجبرون ويتبجحون ، والملاحدة عن أنفسهم وأفكارهم يعلنون ، وكل صوت يعلو ويسمع إلا صوت الدعوة إلى الإسلام ـــ هذا المناخ كان له ولاشك أثره في تفكير سيد قطب رحمه الله .

ومبالغة الشهيد في إبراز ظاهرة « الثبات » في الإسلام ، في مقابل فكرة « التطور » لون من التأثر السلبي أيضاً . مع أننا رأيناه في بعض القضايا مجارياً للتطور كل المجاراة ، كما في قضية « الرق في الإسلام » كما يظهر ذلك في الظلال في مواضع عديدة .

استفتاء الإسلام في مشكلات العصر :

أما استفتاء الإسلام في مشكلات المجتمع المعاصر ، فلا أرى فيه هزلاً ولا استخفافاً بالإسلام .

فبعض الناس يستفتون ليحددوا سلوكهم الشخصي على وفق ما يفتون به كالذين يستفتون عن معاملات البنوك والتأمين والشركات المساهمة ، والزكاة ونحوها .

وبعضهم يحبون أن يعرفوا ملامح المجتمع الإسلامي الذي ندعو إليه ، إما لأنهم جاهلون يحبون أن يتعلموا ، أو خائفون يريدون أن يطمئنوا ، أو شاكّون يريدون أن يستيقنوا .

ومن هؤلاء من يخاف فعلاً إذا قام المجتمع الإسلامي المنشود ، ألاّ يجد الرجال الأكفاء الذين يعالجون مشكلات العصر بحلول إسلامية ناجحة .

وبعض دعاة الإسلام ـــ بالفعل ـــ نراهم يقدمون حلولاً متزمتة مغلقة لا يمكن أن يقوم عليها مجتمع حديث .

وهذا أمر لا يخفىٰ علىٰ دارس متتبع للبحوث الإسلامية المعاصرة، سواء منها ما يعبر عن رأي فرد، أو رأي حزب، أو حركة. ويكفي أن أذكر هنا أن حزباً إسلامياً معروفاً، وضع دستوراً مقترحاً للدولة الإسلامية المنشودة ، انتهىٰ فيه إلىٰ وضع سلطات تكاد تكون مطلقة بيد (الإمام) أو الخليفة ، بحيث يمكن أن يصبح معها أكبر ديكتاتور في العالم !

وبعض الذين يستفتون في مشكلات المجتمع، ورأي الإسلام فيها، يصدرون عن قصد سيء ونية خبيثة ، يريدون إحراج دعاة الإسلام وإفحامهم وإظهار عجزهم .

ولا ضير علينا أن نقبل التحدي ونبرز لهم مزايا نظامنا الإسلامي الرباني ، وما يقدمه من علاج لأدواءِ هذا العصر . وبذلك نفحمهم نحن ونسكتهم ، ونقيم عليهم الحجة البالغة .

وفي الوقت نفسه نبين لهم أن كثيراً من مشكلات مجتمعنا القائم هي وليدة الجاهلية الحديثة ، ولن تكون في مجتمعنا الإسلامي المتكامل الذي نسعىٰ إليه .
وإذا وجدت فلن تكون بحجمها وصورتها الحالية .

كما نبين لهم أن قيام المجتمع الإسلامي ، وتطبيق أحكام الإسلام عليه ، سيفتح آفاقاً جديدة في التفكير والفقه ، وسيجعل عقولاً كبيرة تعمل لخدمة المجتمع ونظامه القائم ، كما هو الشأن في كل نظام منفذ معمول به .

هذا كله حق يجب أن يعرف وأن يقال .

كما غلا الشهيد سيد قطب ــ غفر الله له ــ في رأيه ، وقسا في حكمه علىٰ الذين يرون عرض النظام الإسلامي ، أو النظريات الإسلامية، أو التشريعات الإسلامية ، والاجتهادات الإسلامية ، ورماهم بالجهل بطبيعة المنهج الإسلامي الواقعي حيناً ، وبالهزيمة الروحية أمام أنظمة الغرب حيناً آخر .

ولعل الظروف التي كتب فيها هذه الفصول هي التي أفضت به إلىٰ هذه المبالغة والقسوة ، كما أشرنا إلىٰ ذلك من قبل ، والذي أراه : ان الشهيد سيد قطب ــ رحمه الله ــ خالف في رأيه هذا كل مفكري الحركة الإسلامية ودعاتها في هذا العصر . فكلهم حاولوا عرض النظام الإسلامي وتجلية محاسنه وكيف يقدم حلولاً رائعة ــ بعضها يعتبر من التفصيلات ــ لمشكلات هذا الزمن ، وكيف يجيب عن أسئلتها بما يشفي الصدور ، ويقنع العقول ، وكلهم رحّب ودعا لإعمال الاجتهاد ولتقديم حلول إسلامية في ضوئه لمشكلات عصرنا .

فعل ذلك الشهيد حسن البنا ، مؤسس الحركة الإسلامية الحديثة في الشرق العربي ، سمعنا ذلك في محاضراته ، وقرأنا ذلك في رسالته « مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي » وفيها حديث عن حلول إسلامية لمشكلات السياسة والحكم والاقتصاد وغيرها .

وكان من الأبواب الثابتة التي يحررها في مجلته العلمية الشهرية « الشهاب » باب بعنوان : « أصول الدين الإسلامي كنظام إجتماعي » وأحسب لو طال به الزمن لكتب فيه الكثير .

ومفكرو الحركة وكتابها ساروا علىٰ هذا الدرب .

فالشهيد عبدالقادر عودة يكتب مجلدين كبيرين عن « التشريع الجنائي الإسلامي » عدا كتب صغيرة أخرىٰ .

والمرحوم الدكتور « مصطفىٰ السباعي » قائد الحركة الإسلامية في سوريا يكتب أيضاً عن « اشتراكية الإسلام » ويشرح « قانون الأحوال الشخصية » ويؤلف عن « المرأة بين الفقه والقانون » وغيرها .

والشيخ محمد الغزالي أحد كبار دعاة الحركة وكتابها الأوائل يكتب ــ منذ عهد مبكر ــ عن « الإسلام والأوضاع الاقتصادية » و « الإسلام والمناهج الاشتراكية » وغيرها .

والأستاذ البهي الخولي أحد الدعاة الأوائل أيضاً يكتب عن « الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة » وهو توسيع لكتابه عن « المرأة بين البيت والمجتمع » وكان تأليفه بتكليف من المرشد العام للإخوان المسلمين الذي قدم هذا الكتاب بقلمه ، كما كتب عن « الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية : العمل والعمال » . وعن « الثروة في ظل الإسلام » وغيرها .

والأستاذ محمود أبو السعود، أحد رجال الحركة في مصر يؤلف كتابه « خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي » ويعد بكتابات تفصيلية توضح هذه الخطوط ويكتب بحثاً عنوانه : « هل يمكن انشاء بنك إسلامي ؟ » وغير ذلك من البحوث الاقتصادية .

والدكتور/عبدالكريم زيدان ، أحد قادة الدعوة في العراق، كتب بحثه الكبير عن « أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام » وبحثه عن « الفرد والدولة في شريعة الإسلام » وغيره من البحوث .

وإذا تركنا بلاد العرب، وجدنا الأستاذ الكبير « أبا الأعلىٰ المودودي » أمير الجماعة الإسلامية في باكستان ، يؤلف في هذا الجانب كتباً ورسائل كثيرة ويلقي حوله محاضرات شتىٰ . فمن كتبه وبحوثه :

أ ــ معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام .

ب ــ أسس الإقتصاد الإسلامي، مقارناً بالنظم المعاصرة .

ج ــ الربا .

د ــ ملكية الأرض في الإسلام .

هـ ــ نظرية الإسلام السياسية .

و ــ نحو الدستور الإسلامي .

ز ــ صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي .

هذا إلىٰ ما كتبه وتكتبه أقلام مخلصة من كبار علماء الفقه الإسلامي ، مثل : الشيخ

أحمد إبراهيم ، والشيخ محمد أبي زهرة ، والأستاذ مصطفىٰ الزرقاء ، والشيخ علي الخفيف ، والشيخ محمود شلتوت ، وغيرهم .

كما كتب الكثيرون من علماء الفقه والاقتصاد بحوثاً ومؤلفات كثيرة ، وعقدت لذلك ندوات ومؤتمرات قدمت لها بحوث قيمة ، شارك فيها علماء ومفكرون أجلاء من العالم الإسلامي كله ، مثل : المؤتمر الإسلامي العالمي الأول للإقتصاد الإسلامي .

وعلىٰ هذا الطريق شاركتُ بجهد متواضع لتجلية النظام الإسلامي — في ضوء الاجتهاد المعاصر — ببعض الكتب والبحوث — مثل : « مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام ؟ » و « فقه الزكاة » و « غير المسلمين في المجتمع الإسلامي » وأخيراً بكتاب « بيع المرابحة للآمر بالشراء كما يجري في المصارف الإسلامية » . إلىٰ جانب بحوث متفرقة أخرىٰ .

بل أقول :

إن الشهيد سيد قطب نفسه، شارك في هذا بكتابه « العدالة الإجتماعية في الإسلام » الذي لا يشك أحد في نفعه . ويبدو أنه لو استقبل من أمره ما استدبر لم يكتبه كما نقل ناقلون عنه .

لكن الذي أقوله بصراحة :

إن رأي صاحب « العدالة » أقرب إلىٰ السداد — في نظري — من رأي صاحب « المعالم » .

وهو علىٰ كل حال في رأيه هذا مجتهد في طلب الحق وبيانه ، وهو اجتهاد بشر غير معصوم ، فيؤخذ منه ، ويرد عليه ولكنه غير محروم من الأجر ، أصاب أم اخطأ ، رحمه الله وجزاه بنيته واجتهاده خير ما يجزي العاملين المخلصين .

الهوامش

(١) انظر : سيد قطب/معالم في الطريق ٤٢ — ٤٧ .

(٢) الذين يسألون : أرأيت لو أن كذا وقع .. فما يكون الحكم ؟...

(٣) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ٢٦ — ٢٨ .

(٤) المصدر السابق ٢٨ — ٣٠ .

(٥) المصدر السابق ٣٩ — ٤٢ .

(٦) المصدر السابق ٦٥ — ٦٦ .



نحو علم إجتماع إسلامي

أحمد المختاري

باحث بعلم الإجتماع — السوربون — باريس

يقول سبحانه وتعالىٰ : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ ﴾ آل عمران ١١٥

لماذا علم إجتماع إسلامي ؟

أهم شيء في الدراسات الإجتماعية والإنسانية تحديد المفاهيم والمصطلحات تحديداً علمياً دقيقاً وتعريفها تعريفاً واضحاً لا لبسَ فيه ولا غموض . إذ وضوح ودقة المصطلحات دليل علىٰ وضوح الفكر أولاً ووضوح التحليل ثانياً وذلك يساعد كثيراً علىٰ الإحاطة بجوانب الموضوع المتنوعة والمختلفة وأيضاً يساعد القاريء علىٰ فهم ما يعرض . والتحليل العلمي لأي ظاهرة أو واقعة إجتماعية لابد وأن يتوفر علىٰ العناصر التالية :

أ — تعريف أو وصف الواقعة .

ب — عرض وظيفتها أو وظائفها .

ج — تحليل مدىٰ تفاعل هذه الواقعة داخل إطار حيوي .

د — منهجية صارمة وواضحة .

هـ — نظرية عامة ينطلق منها الباحث تغذي فكره وتصوراته .

منذ البداية إذن لابد من تحديد مفهوم « علم إجتماع إسلامي » ولماذا أميل إليه أكثر مما أميل إلىٰ مفهوم « أسلمة علم الإجتماع » بالرغم من أن محتوى المفهومين في النهاية قد لا يختلف من حيث الجوهر إلاّ لماماً ، أضف إلىٰ ذلك أن حقول الدراسات الإجتماعية تشهد ثورة عارمة تمس التصورات والمفاهيم وذلك إثر إنفجار وتصدع العلوم الإجتماعية والإنسانية والإنقلابات الشاملة

التي تشهدها ميادين المعرفة في كل الإتجاهات بحيث أصبح من الصعب جداً الإلمام بكل تلابيب موضوع بسيط دون الإستعانة بعدة تخصصات ومتخصصين، ولكن الذي تلاحظه ، وهذا أهم شيء ، هو غيبة الفكر الإسلامي المبدع القوي الواثق من نفسه ومبادئه . هذا الفكر لئن تراءت هناك بعض بوادره في تخصصات نادرة ، فإنه لا يزال خجولا حييا وخاصة في العلوم الإجتماعية التي تعتبر أكبر هزة فكرية يعيشها عالم اليوم الغربي . هنا أيضا يبدو أننا أخلفنا الموعد التاريخي كما أخلفنا مواعيد أخرىٰ . فالعلوم الإجتماعية الغربية بالرغم من أزمتها الحادة حالياً قد تمكنت من قلب وتغيير الأفكار والقيم والممارسات الإجتماعية وبالتالي فهي تحاول بناء مجتمع جديد .

يهمني هنا إبداء رأي متواضع جداً وتأملات حول موضوع « علم الاجتماع الإسلامي » الذي يشغلني منذ مدة طويلة وإن كان الموضوع جديداً وشائكاً فأرجو الله أن يوفقني فإن أصبت فذلك توفيق من الله سبحانه وتعالىٰ وإن أخفقت فذلك تقصير مني .

أسلمة علم الإجتماع أم علم إجتماع إسلامي ؟ سؤال وجيه ومحرج في نفس الوقت . أسلمة علم الإجتماع تعني ضرورة إخضاع إنتاج الآخرين لمقياس إسلامي ، وتقتضي ترجمة الأعمال الغربية ، وهو شيء متوفر نسبياً ، ومحاولة إضفاء الصبغة الإسلامية عليها ولو شكلياً . هذه العملية تفترض أن العلوم « بريئة » وحيادية أو تقتضي علىٰ الأقل أنه بإضافة بعض التعليقات هنا وهناك علىٰ كتب أو نصوص غربية يسهل إدماجها في المحيط الإسلامي . وهذا يقتضي من جهة نسيان أن العلوم ، كل العلوم ، هي نتاج إجتماعي مليء بالترسبات الإجتماعية والفلسفية والدينية وفي النهاية الخلفيات الأيدلوجية لاستراتيجية معينة صريحة أو مقنعة ، وتاريخ العلوم الغربي ، طبعاً دليل علىٰ ما أقول . أضف إلىٰ ذلك أن هذه العملية وإن كانت ضرورية ، فهي مكلفة وعديمة الجدوىٰ علىٰ المدىٰ البعيد لأن الذي يهمنا ليس ترجمة أعمال الآخرين بل إيجاد هويتنا الإسلامية الضائعة أو المشوهة علىٰ الأقل . من جهة أخرىٰ هذه المهمة تتركنا نلهث وراء الآخرين أبداً . والمشكل أننا في النهاية نختار أي النظريات أنسب لنا من الناحية الإجتماعية والتاريخية والدينية وهي الأهم لأن العلوم الإجتماعية ونظرياتها تتطور بشكل مذهل وهي تتغير بسرعة فائقة وإن كانت حسب الظروف قد تسبق تطور المجتمع أحياناً وقد تتخلف عنه في أغلب الأحيان ، ولكن هي علىٰ كل حال ليست جامدة ولا واحدية البعد . ولا حاجة بي إلىٰ سرد كل النظريات الإجتماعية والفلسفية التي تعج بها المجتمعات الإسلامية وكم من جهود ضاعت في « اشتراكية » الإسلام أو « وجوديته » أو « تطوريته » .... إلخ وكلها محاولات نشاز يأباها الواقع والمنطق السليم . هذا لا يعني

مطلقاً الإنغلاق الذاتي لأن ذلك معناه الموت والإندثار الحضاري والفكري خصوصاً وأن العالم يضيق شيئاً فشيئاً نظراً للثورة العارمة التي أحدثتها وسائل المواصلات والإعلام الحديثة وتزداد كل لحظة نمواً ودقة وتطوراً. هذا يعني ببساطة تحديد أولويات ما يجب القيام به آنياً وعاجلاً ومستقبلياً. وأعتقد أن أولىٰ الأولويات هي إيجاد وصياغة ونشر نظرية معرفية إسلامية متكاملة تغطي كل العلوم وفي مقدمتها العلوم الإجتماعية والإنسانية لأن النظرية الفكرية تسبق دائماً ــ وقد تكون ناقصة أو خاطئة ــ النظرية الواقعية ولكنها تتعدل شيئاً فشيئاً باحتكاكها بالواقع وبأفكار ونظريات أخرىٰ. فالعيش علىٰ فتات موائد الآخرين لا يؤدي في نهاية المطاف إلاّ إلىٰ فقدان المقومات الذاتية والسقوط في أوحال الهجونة. فترجمة كل الأعمال الرائدة في شتىٰ مجالات التخصص وتوفيرها لجميع الناس شيء ضروري بالإضافة إلىٰ توفير التراث زاداً يغرف منه الجميع، وجهان لعملة واحدة لا يمكن بدونهما المضي قدماً.

ضرورة علم إجتماع إسلامي

الدعوة إلىٰ «علم إجتماع إسلامي» نظرياً وعمليا بدل «أسلمة علم الإجتماع» قد تبدو من ضرب الخيال إن لم تكن من المحال، بل قد يعتبرها البعض من قبيل العنتريات الفكرية التي تذوب وتتبخر داخل جدران المحاضرات. وهذا رأي صحيح إلىٰ حد ما لسبب بسيط وهو أن «علم الإجتماع الإسلامي» لازالت معالمه لم تتضح حتىٰ للمختصين، ناهيك عن غيرهم. هناك أساتذة يدرسون أدبيات علم الإجتماع الغربي في الجامعات الإسلامية ومن ثم فهم مروجو تلك الأفكار والنظريات وحتىٰ «المبدعين» منهم إذا حللوا ظاهرة إجتماعية تحليلاً سوسيولوجيا لابد وأن يكون التحليل غربياً محضاً، بل هم يناضلون من أجل إخضاع الإسلام للتحاليل الإجتماعية المادية المحضة.

منذ سنوات قليلة بدأت الرؤية الإسلامية تشق طريقها علىٰ وجل، وبدأ بعض الأساتذة الإسلاميين يتناولون مشكلة أسلمة المعارف[١] بشكل عام ولكن الملاحظ أن علم الإجتماع لم يحظ بنصيب أوفر بالرغم من أنه حالياً ــ وهذه فرضيتي علىٰ كل حال ــ أهم العلوم الإجتماعية التي يجب أن تحظى بأسبقية وعناية الإسلاميين، لما له من قدرة تحليلية شاملة يمكن إستغلالها لأغراض شتىٰ وهو عملياً يستغل من طرف بعض «المسلمين السوسيولوجيين»[٢] لتفسير الإسلام تفسيراً إلحادياً صريحاً.

في هذه العجالة أحاول الإلمام ببعض القضايا التي تبدو لي ذات أهمية وأولوية أكثر من غيرها بالنسبة لإرساء مبادىء وقواعد وأسس «علم الإجتماع الإسلامي» وهي بلاشك من الأمور الأولية التي يمكن إعادة النظر فيها بعد إستواء عود العلم الجديد وبعد

اكتمال صياغة النظرية الإجتماعية الإسلامية ، وكل التخصصات الأخرىٰ ، لتكون الأمة كما أراد الله سبحانه وتعالىٰ لها ﴿ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ آل عمران : ١١٥ .

لكل حقبة تاريخية نموذج فكري وتحليلي يمكن إعتباره « نموذجاً مرجعياً ».وإلىٰ وقت قريب جداً قام كل من علم الإقتصاد وعلم النفس علىٰ التوالي بهذا الدور المرجعي . بمعنىٰ أكثر وضوحاً كل التحاليل تاريخية أو تربوية أو إنسانية .. أو إجتماعية يجب أن تأخذ بعين الإعتبار العوامل الإقتصادية والنفسية ، عوامل مؤثرة ومفسرة أو محددة لحدث معين أو لظاهرة إجتماعية معينة . ولكن الواقع الفكري والنماذج المرجعية متحركة ومتغيرة مثلها مثل الواقع والنظام الإجتماعيين .

لقد زعزعت السوسيولوجيا النماذج الفكرية والنظم التحليلية ومناهج البحث في الغرب من حيث محاولته التنديد بكل ما هو سائد ، والتشكيك وخلخلة الواقع الإجتماعي الفج . وكأني بها أزاحت كل ذلك لتصبح زعيمة « النماذج المرجعية » إذ يستحيل أن يوجد تحليلاً ، ولو صحافياً ، دون الأخذ بعين الإعتبار تأثير العوامل الإجتماعية حتىٰ أصبحت التفاسير السوسيولوجية تستعمل إعتباطاً . هذه الخصائص لعلم الإجتماع تدفع بعض الباحثين إلىٰ المبالغة في قدرته وقيمته التحليليتين وتجعله فوق كل شيء . ومن هذه الناحية يصيب من يتكلم عن إمبريالية السوسيولوجيا .

إن الهدف الأساسي من إيجاد « علم إجتماع إسلامي » هو صياغة وتوضيح النظرية الإجتماعية الإسلامية ، فالإسلام نظام إجتماعي شامل وكامل ، بل هو فريد من نوعه وليس هناك نظاماً يشبهه ، وإذا إستثنينا بعض الأحكام الأخلاقية الخاصة بالأفراد أو بعض العبادات التي قد يبدو لأول وهلة أنها ليست إجتماعية ، كالصوم والصلاة ، وإن كانت في نتائجها وتبعاتها إجتماعية ، فكل العبادات إجتماعية : الزكاة والحج ، الزواج والطلاق .. الخلافة ، وفي نهاية المطاف الأمة التي هي وسيلة وغاية[٣] في نفس الوقت . ولكن النظام الإجتماعي الإسلامي يرتكز علىٰ ركيزة واحدة ووحيدة هي الله سبحانه وتعالىٰ . فالتوحيد بكل ما تقتضيه هذه الكلمة من عظمة وجلال ، هو العمود الفقري للنظرية الإجتماعية الإسلامية . فوحدانية الله سبحانه وتعالىٰ تتراءى في وحدة خلقه ، تتراءى في وحدة الناس بالرغم من اختلاف ألوانهم وألسنتهم وطاقاتهم العقلية وأصولهم البيولوجية ، فهم جميعاً من آدم وآدم من تراب ، والأمة الإسلامية لا تتكون من أصول عرقية أو قومية أو جغرافية أو تاريخية .. وليست وقفاً علىٰ شعب معين أو سلالة خاصة فهي عبارة عن مجموعة شعوب وأمم ودول ذات عقيدة واحدة و « أيديولوجيات » عدة وبالتالي فهي مفتوحة لكل الناس شريطة أن

يؤمنوا بالله رباً وبالإسلام ديناً . يقول تعالىٰ : ﴿ يأيها الناس إنا خلقنكم من ذكر وأنثىٰ وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمَكُمْ عِندَ الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ الحجرات : ١٣ .

إن النظام الإجتماعي الإسلامي يتجسد كلية في الأمة الواحدة ، يقول سبحانه وتعالىٰ : ﴿ إنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ الأنبياء : ٩٢ . ويقول سبحانه وتعالىٰ : ﴿ إنَّمَا المُؤْمِنُونَ إخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتقُوا الله لَعَلكُمْ تُرحَمُونَ ﴾ الحجرات : ١٥ .

إن أهمية علم إجتماع إسلامي ضرورة حتمية أكثر من أي وقت مضىٰ ، فالأمة الإسلامية ممزقة إن لم نقل لا وجود لها من حيث الإرادة السياسية والإجتماعية . فهي عبارة عن « دويلات » متخلفة فكرياً وإقتصادياً ، وسياسياً ، وتكنولوجياً ، وعلمياً ، بالإضافة إلىٰ كونها متناحرة متنافرة . هنا قد يقوم علم الإجتماع الإسلامي بدور ووظيفة لا تعوضان ، بحيث يكون أحد العوامل والعناصر المساعدة علىٰ التئام وتوحد الأمة وبالتالي إستعادة مكانتها الهادية بالقيام بأهم دور فرضه الله عليها وميزها به حيث قال عز من قائل : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بالله ﴾ آل عمران : ١١٥ — وذلك بكشف المشاكل الإجتماعية وتحليلها ، وإيجاد الحلول الناجعة لها ، فعلم الإجتماع الإسلامي يهتم إهتماماً كلياً بمشاكل الإنسان ، في واقع إجتماعي معقد بما فيه الكفاية ، ومتعدد الأبعاد ، ولكنه ليس حرباً علىٰ الإنسان كما صورته الفلسفات الإجتماعية الغربية ، وأيضاً فهو ليس قومياً بمعنىٰ يخدم قومية ضد أخرىٰ ، أو يعمل علىٰ تقدم قومية معينة لتكون هي السائدة ، وليس تقدمياً ، إذا فهمت التقدمية علىٰ أنها خروج عن السنن والقوانين الإلهية وتخل كامل عن شريعة الله ، أما إذا كانت التقدمية تعني خروج الإنسان من الجهل والفقر المادي والروحي ، والإبتعاد عن الإستعباد والطاغوت ، والإبتعاد عن عبادة الأوثان الحية والميتة ، بكلمة واحدة إذا كانت التقدمية ضد الجاهلية فعلم الإجتماع الإسلامي يسعىٰ إلىٰ ذلك ، ومن ثم فعلم الإجتماع هذا يختلف تماماً عن العلوم الإجتماعية الأخرىٰ التي تتفق في النهاية علىٰ أن الغاية من علم الإجتماع مهما تعددت الأسماء ، هي الوصول بطريقة علمية إلىٰ « مشروعية التصورات المادية للعالم »[٤] .

علاوة علىٰ ذلك فعلم الإجتماع الإسلامي ليس من مهامه خدمة فئة إجتماعية دون غيرها ، ولا إستغلاله من طرف بعض المسلمين للسيطرة علىٰ الآخرين أو تبرير « تخلفهم » الإجتماعي . كما أنه ليس علماً طبقياً يعمق الحقد والتراتب الإجتماعي وبالتالي الصراع الطبقي ، ولكن هذا لا يعني

أنه يتخلىٰ عن وصف وتشريح الفروق الهائلة التي توجد داخل الأمة بين فئة إجتماعية وأخرىٰ ، كما لا يعني أنه يتخلىٰ عن مهمته النقدية التي تعري المشاكل أينما كانت وحيثما كانت . إلا أن المهمة الكبيرة لعلم الإجتماع الإسلامي هي قلب التصورات الفكرية والنظريات المنتشرة في أنحاء العالم عن الواقع الإجتماعي وعن الإنسان ، فالسنن والقوانين الإجتماعية التي تُسيِّر المجتمع ، أي مجتمع ، هي من عند الله لأن الطبيعة لم توجد لوحدها بل لها خالق سبحانه وتعالىٰ . والإنسان مهما أوتي من عبقرية فهو مخلوق وعبدلله ، طبعاً هذا شيء بدهي لمن أتاه الله الإيمان ، ولكن هذه الحقائق نُسيت من طرف الذين طغت عليهم المادة .

عملية خلخلة الواقع الفكري والتصورات الفكرية الخاطئة ليست سهلة لأنها أكثر مقاومة وصعوبة حتىٰ من الواقع السياسي . للوصول إلىٰ هذه الغاية لابد من جمع كل الجهود وذلك « بأسلمة » العلوم الإجتماعية لتمرّ إلىٰ مرحلة أكثر إيجابية وهي « إسلامية » المعرفة وخاصة علم الإجتماع . فهو يكاد يكون الحلقة المفقودة في بناء التخصصات الإسلامية الأخرىٰ ، لذلك أميل إلىٰ الإعتقاد بأن أهميته تنمو بسرعة ، والحاجة إليه أيضاً لكونه يهتم أصلا بواقع المجتمعات ومشاكلها الآنية والمستقبلية . ولكي تظهر معالم علم الإجتماع الإسلامي، لابد من الحديث عن الأصول الإجتماعية لعلم الإجتماع وهو أصلاً علم مقارن .

أصول علم الإجتماع :

صحيح أن تاريخ علم الإجتماع لم يكتب حتىٰ الآن وذلك لأسباب متعددة[٥] لا تهم هنا بالدرجة الأولىٰ ، ولكن المهم هنا هو ما يسمىٰ بالتحليل السوسيولوجي لعلماء الإجتماع[٦] . هذه المحاولات تبرز أن هذه العملية ضرورة حيوية، ومزية تتجلىٰ في كونها تكشف قصور وأخطاء علم الإجتماع الفكرية والإستولوجية ، وتكشف أيضا غرور وتهور بعض علماء الإجتماع الذين يحاولون تطبيق المذهب المادي والتفسيرات المادية علىٰ كل الظواهر الإجتماعية حتىٰ التي ترفض ذلك رفضاً قاطعاً مثل الأديان السماوية وخاصة الإسلام . وخطأ هذه التحاليل يكمن في كونها تؤكد وتناضل من أجل اعتبار الأديان ظواهر إجتماعية ثقافية، تنمو وتتطور في الزمان والمكان كباقي الظواهر الأخرىٰ وبالتالي فهي متغيرة ومن ثم، فهي قد يتجاوزها الفكر الإنساني والتاريخ .

هذه النظريات المنتشرة حالياً في علوم الإجتماع وخاصة علم الإجتماع الديني غير مقبولة تماماً بالنسبة لعلم الإجتماع الإسلامي، فالدين الإسلامي خاصة ليس ظاهرة ثقافية خاصة بالعرب . صحيح أن القرآن الكريم أنزله الله سبحانه وتعالىٰ ﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾ (الشعراء : ١٩٥) وعلىٰ نبي عربي ، محمد ﷺ ، وفي مكان معين : هو جزيرة العرب ، ولكنه للناس كافة ، وليس لعبد أو لشعب أو « لطبقة » أو لجنس أو

سلالة، يقول تعالىٰ : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً للناس ، بَشِيراً وَنَذِيراً ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ (سبأ : ٢٨) . أضف إلىٰ ذلك أن الظواهر الثقافية مهما كانت قوتها وحداثتها وجدتها فهي متغيرة متطورة وفي النهاية منقرضة لأنها لا تصلح لزمان غير زمانها ولا لأناس غير الذين ابتكروها ، ومهما كانت عالميتها فهي نسبية ضرورةً لأنها من إختراع بشر . وحتىٰ إن تبناها قوم آخرون فقد لا توافقهم بحكم أنها تحمل في داخلها بصمات منتجيها .

عند الشعوب الإسلامية المختلفة تختلف في بعض التفاصيل حيث تأخذ طابعاً محلياً أو إقليمياً أو قومياً ، وأحياناً تكون مخالفة تماماً لتعاليم الإسلام ، ويعتبرها « علماء الإجتماع » من « الظواهر الإجتماعية » « الإسلامية » ، أو علىٰ الأقل ظهرت في بلاد إسلامية . بل أكثر من ذلك هناك من المستشرقين من أداعىٰ أن التخلف ناتج عن الإسلام (٧).

القول بأن الملاحظة المجردة تخبر بأن كل الدول الإسلامية متخلفة ، وهذا واقع لا مراء فيه «شيء ، واتهام الإسلام بأنه عامل تخلف شيء آخر . هنا يكون دور علم إجتماع إسلامي حاسماً، سواء علىٰ المستوى النظري والتطبيقي، وكذا طرق البحث، فوضع السؤال أكثر أهمية من الجواب . وبحث موضوع دون آخر له أسباب نفسية وايديولوجية ، باطنية أو ظاهرية، وبالتالي فالنظرة الإسلامية المتحركة داخل إطار « معرفي إسلامي » مشبع بالمباديء الإسلامية الكلية، كالتوحيد ووحدة الإنسانية، ووحدة المعرفة، وأن الله سبحانه وتعالىٰ هو الذي يتصرف في كل شيء، وأن الإنسان عبدالله ، حر مسؤول وأن الإطار الإجتماعي هو الأمة وليس الدولة القومية، والإطار السياسي هو الخلافة وليست الجمهوريات أو الملكيات ... كل هذه المباديء تحدد الوسائل والغايات ومن ثم يمكن تسمية « علم الإجتماع الإسلامي » ، « علم إجتماع الأمة » .

ولإدراك ما نقصد « بعلم إجتماع الأمة » سأحاول ذكر بعض المباديء العامة التي تمركز حولها الفكر السوسيولوجي ، بالرغم من أنها تتلخص في كلمة واحدة هي : التقدم . والفكرة لها أربع مسلمات :

أ ــ التقدم ضرورة حتمية .

ب ــ أهم ميزة للتقدم هي إسعاد الإنسان .

ج ــ بمرور الزمان تتضاءل مشاكل الإنسانية .

د ــ إن سلوك الإنسان يميل إلىٰ المعقولية أكثر فأكثر(٨) .

وخرافية هذه المسلمات لا تحتاج إلىٰ مناقشة أو توضيح ، فعلماء الإجتماع الغربيون يقولون ذلك بأنفسهم بالرغم من أن المهتمين بعلم الإجتماع في البلاد العربية لازالوا معجبين إن لم نقل مفتونين بهذه الأفكار(٩) .

بل أكثر من ذلك هناك من يطالب باسم « المناهج العلمية الحديثة » بإعادة النظر في كل شيء، وخاصة القرآن الكريم والسنة الشريفة . ولقد ذهب بعضهم إلىٰ أبعد حد إذ قام عملياً ببحث ما أسماه كذباً « مشكلة أصالة قدسية القرآن »(١٠) وهو يعتبر هذه المهمة دليلاً علىٰ خصوبة الفكر وحيويته؛ ليس فقط علىٰ صعيد الفكر الإسلامي؛ بل علىٰ صعيد الفكر العالمي . وإضفاء العالمية علىٰ فكر مثل هذا ليس إلا محاولة لذر الرماد في العيون وتضبيب القضية حتىٰ تمر وتصبح « علمية » يجب إدخالها في البرامج الدراسية الجامعية، بالإضافة إلىٰ ذلك؛ فهو يحاول جاهداً وضع الإسلام والمسيحية واليهودية(١١) في كفة واحدة بالرغم من الإختلاف الإجتماعي والتاريخي لكل منها . بل يهدف صراحة إلىٰ دراسة القرآن كباقي الكتب المقدسة « من حيث هي معطىٰ لغوي وعامل تاريخي واقعيين وليس من حيث [هو] آخر رسالة نسخت أو أكملت ما بعدها(١٢). كل هذا باسم العلوم الإجتماعية والإنسانية وعلىٰ التحديد علم الإجتماع وعلم الإنسان .

فإيجاد علم إجتماع إسلامي منتج ، مبدع، من واجبه أن يهمش كل هذه الأكاذيب والمحاولات، ذلك أنه يعالج كل القضايا الإجتماعية في العالم من وجهة نظر إسلامية ، بالإضافة إلىٰ معالجة المشاكل الخاصة والعامة التي تخص الأمة الإسلامية وهي متعددة ومتنوعة . زيادة علىٰ ذلك فالمهمة الأساسية لسوسيولوجيا إسلامية هي دراسة الواقع الإسلامي المريض، لتنقيته من البدع والخرافات والأفكار التي تسربت إليه عبر القرون وخاصة القرنين الأخيرين . فمعرفة الواقع الإجتماعي ليست سهلة لأن الواقع الحقيقي كثيراً ما يختفي وراء الواقع المزيف أو الخيالي أو الذي يجب أن يكون، لذلك فمحاور علم الإجتماع الإسلامي متعددة ومتشابكة فهو من جهة يهدف إلىٰ العالمية من حيث النظرة الإسلامية كما أنه يتفاعل مع الفكر الإنساني، علاوة علىٰ أن مهماته متعددة ، فهو نقدي جدلي ، نابع لا تابع ، ابتكاري النزعة والإتجاه، ملتزم إلتزاماً كاملاً بالمباديء الكلية للإسلام . وهذا يعني منطقياً أن القرآن الكريم والسنة الشريفة فوق النقد والشك.أي بمعنىٰ أكثر قوة وحدّة أنهما فوق العقل لأن العقل ، كما يقول الإمام الشاطبي ، غير مستقل البتة . ولا ينبني على غير أصل ، وإنما ينبني علىٰ أصل متقدم مسلّم علىٰ الإطلاق . ولا يمكن في أحوال الآخرة قبول أصل مسلّم إلا من طريق الوحي . « فعلىٰ الجملة ، العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي . فالإبتداع مضاد لهذا الأصل لأنه ليس له مستند شرعي بالفرض(١٣) » .

السوسيولوجيا علىٰ اختلاف ألوانها وانتماءاتها الإجتماعية والأيديولوجية هي نتاج مجتمع معين في حقبة سياسية واقتصادية وتاريخية معينة ، فولادتها المعاصرة علىٰ الأقل

غربية ، وهي ناتجة عن أزمات إجتماعية حادة ومن ثم أخذت طابعها النضالي ضد البنىٰ الإجتماعية للمجتمعات الغربية، التي كانت تطبعها الأفكار اليهودية المسيحية من جهة، والفلسفة اليونانية من جهة أخرىٰ . ومنذ البداية أخذت طابعاً إلحادياً، لأنها أصلاً تهدف إلىٰ إقامة مجتمع بعيد عن قهر وتسلط الكنيسة . وهذا العنصر الإلحادي لايزال قوياً في السوسيولوجيا وكل فروعها، والأخطر من هذا هو جرأة علماء الإجتماع الملحدين علىٰ دراسة الدين بإعتباره « ظاهرة إجتماعية ثقافية » بالدرجة الأولىٰ بالرغم من أن جلهم لا يعرفون إلا النذر اليسير من الدين، فلذلك كان إهتمام الإسلاميين بالسوسيولوجيا ، وخاصة الدينية منها ، يكاد يكون فرض عين لا فرض كفاية . لأني مقتنع تماماً أن هذا الفرع من السوسيولوجيا أكثر إنتاجاً وخصوبة بل أكثر خطورة وأهمية فيما يخصنا . ونحن نكتفي حتىٰ الآن بترديد ما قاله المستشرقون أو بعض علماء الإنسان عن الإسلام، فالمؤسسات الإجتماعية في مجتمعاتنا لم تحظ بدراسة كافية،اللهم ما يخص الطرق الصوفية وبعض الأقليات الدينية، وذلك لأسباب معينة . فعلم الإجتماع الإسلامي له أهمية قصوىٰ إذ من وظيفته دراسة البنىٰ والمؤسسات دراسة ميدانية واعية، تساعد علىٰ التعرف علىٰ الواقع الإجتماعي لشعوب الأمة، وبالتالي إذا عرفت القوىٰ الفاعلة والطفيلية وغيرها يمكن إصلاح المجتمع بإصلاح أفراده وجماعاته ومؤسساته ، إلا أن إلتزامه كلياً بقضايا الأمة لا يعني تبنيه الأساليب التبريرية والتقريرية والدفاعية الناتجة عن ردود الفعل .

إن أصول المدارس الإجتماعية الكبرى المتمثلة في ماركس ، ودركهايم،وڤبير ، نابعة رأساً من فلسفة الأنوار ، وبذلك يعتبرون من الفلاسفة « الوضعيين » من حيث إهتمامهم الكبير بإزاحة الغشاوة والتبريرات الدينية عن الواقع الإجتماعي[١٤] أو لنقل بصراحة أن نظرياتهم الإجتماعية، سعت وتسعىٰ إلىٰ القضاء علىٰ الدين وتأثيره في واقع الناس وسلوكهم وتصوراتهم وبذلك يخلو الواقع لإنتشار الفلسفات المادية الصريحة الإلحاد بدعوىٰ « العلمية » والقضاء علىٰ الخرافة والاسطورة وخاصة ما يسمىٰ في لغة السوسيولوجيين : « الأساطير الدينية » . هناك عدة مستويات في التحاليل السوسيولوجية ولكن يبقىٰ التحليل المعتمد علىٰ التمييز بين الفكر الأسطوري والفكر الواقعي ، والأسطورة والواقع أهم التحاليل النظرية التي تتمتع ببريق خاص يجذب أكثر من عالم إجتماع . وطبعاً هذه النظرية المبنية علىٰ التمييز بين الواقع والأسطورة في المجتمعات البشرية ليس حيادياً أو موضوعياً بل هناك أسباب أيديولوجية وعقيدية وأخرىٰ استراتيجية ومنهجية. والواقع أننا إذا أزلنا جانباً هذه النظرية فإن السوسيولوجيا الدينية كما تمارس اليوم في العالم الغربي تفقد الكثير من مستواها الإجرائي والنظري ، وهذه العملية

لابد من القيام بها لأنها أصلاً مبنية علىٰ مسلّمة مزيفة تقتضي أن كل الفكر الديني أو الدين هو خرافي أسطوري، ولفهم الواقع الإجتماعي لابد من إقصاء هذا الفكر . وهذا طبعاً بالنسبة للإسلام لا يصلح مقياساً تحليلياً أو إجرائياً . لأن الإسلام المتجلي في القرآن الكريم والسنة الشريفة، من المستحيل إعتباره أسطورياً ، لأنه هو الحقيقة عينها ، ولئن كانت بعض الممارسات الإجتماعية في البلدان الإسلامية أو لدىٰ البعض منا أسطورية أو خرافية فهذا لا يعني أبداً أن الإسلام أسطورة أو خرافة .

صحيح أن كثيراً من المؤسسات والممارسات الإجتماعية التي توجد وتحسب علىٰ الإسلام، فيها من الأساطير والخرافات والإعتقادات المنحرفة مالا يرضىٰ عنه الإسلام، ولا يقبله ، فالبدع والضلالات والإنحرافات قدْ عولجت فيما مضىٰ بعناية متناهية من طرف علماء هذه الأمة مثل الشاطبي وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون .. فهذه الأوهام الإجتماعية والفكرية هي ميدان علم الإجتماع الإسلامي ، لأني أعتقد أن العلوم الإجتماعية أكثر قدرة في فهم وتحليل هذه المواضيع الإجتماعية بالدرجة الأولىٰ أكثر من غيرها . ولكن المشكل الحقيقي هو أن علىٰ العلم الجديد إختراع وإيجاد كل شيء من النظرية إلىٰ طرق البحث والمعالجة، إلىٰ النظرة العميقة غير المستلبة . لأن علم الإجتماع الإسلامي يختلف عن غيره من حيث هو يهدف ويسعىٰ إلىٰ إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية وخاصة في النظام الإجتماعي أو النظم الإجتماعية التي تفرزها « المجتمعات الإسلامية ». بمعنىٰ آخر فهو ليس كباقي العلوم الساعية إلىٰ فصل الدين عن المجتمع والنضال من أجل ذلك فهو يعكس المسألة، وهنا تكمن الصعوبة، وفي نفس الوقت الأهمية البالغة، خصوصاً وأن « المجتمعات الإسلامية » تميل أكثر فأكثر إلىٰ النظم الإجتماعية اللادينية .

ما ينبغي التأكيد عليه بقوة هو أن علم الإجتماع وباقي فروعه ، كما يمارس حالياً في الغرب ومن حيث هو نموذج مرجعي لباقي التحاليل الأخرىٰ بالرغم من قيمته التحليلية والإجرائية، لا يمكن إعتماده أو الركون إليه نموذجاً علمياً لتحليل وتشريح مشاكل الأمة الإجتماعية . لأنه وليد أطر إجتماعية مختلفة من حيث العقيدة والهدف والمثال والنماذج التي يُريد بناءها . لذلك أسلمة علم الإجتماع كما حاولتُ وصف ما يعني ذلك قد لا تفيد هنا . فالمطلوب علم إجتماع إسلامي نابع كلية من قضايا الإسلام فهماً وتحليلاً ، آنياً ومستقبلياً ، فكراً وممارسة، وبالتالي فهو يستطيع حينئذ منافسة النظم التحليلية الأخرىٰ بكامل الحرية والثقة. أما أن يكون كما هي العادة في الدراسات الجامعية ــ مكتفيا بنقل وتطبيق مناهج وأطر فكرية أنشئت داخل بيئة إجتماعية وثقافية مختلفة تماماً بل

متناقضة كلية مع المجتمع الإسلامي المنشود ، فذلك شيء لا أرىٰ له أية أهمية ولا حتىٰ ضرورة ، إذ يكفي تطبيق نظريات الغرب الإجتماعية وهي بلغت الشيء الكثير من الفنية والدقة والشمولية، للحكم علىٰ مجتمعاتنا بأنها كذا وكذا ... ولكن الواقع والتجربة والممارسة كلها أدانت هذه النظرة الأخيرة، بالرغم من كل الجهود الفكرية والأيديولوجية التي حُشدت لذلك ولاتزال . فهي مضيعة للوقت والجهد والحياة . ولهذا فالمسألة التي يجب أن نعيها جميعاً هي أن البداية تحدد النهاية إلىٰ حد كبير وإن كانت الأبحاث العلمية تمر بفرضيات ليس من الضروري صحتها منذ البداية، ولكنها تتعدل خلال سير وإجراء البحث فهي عملية بلاشك ديالكتيكية ، ولكن هنا لا أرى أية ضرورة لذلك .

خصائص وأهداف علم الإجتماع الإسلامي :

إن قضية إيجاد علم إجتماع إسلامي أو علوم إنسانية وإجتماعية إسلامية أخرىٰ ليست سهلة مادامت الأمة الإسلامية ممزقة ومشلولة نظراً لغياب الخلافة الشرعية . من الوجهة النفسية قد يكون ذلك حافزاً لمفكري وعلماء الأمة الملتزمين بقضاياها الأساسية علىٰ السعي الجاد والتفكير المبدع لإيجاد الوسائل والبنىٰ الإجتماعية الكفيلة بإسترجاع وإقامة الخلافة من جديد . وذلك لأهميتها الإجتماعية ووجوبها الشرعي . وإني مقتنع تماماً أنها قضية المسلمين الكبرى وهي أمر شرعي « واجب لا خلاف فيه ولاشك . والمسلمون آثمون مالم [يقيموها] كباقي الفروض الشرعية الأخرىٰ »(١٥) يقول تعالىٰ :

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ للملائكة إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً . قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِد فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِحُ بَحْمِدِكَ وَنُقَدِسُ لَكَ . قَالَ إِنِي أَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة : ٣٠ .

فالعلوم من حيث بنيتها الإجتماعية وتكوينها البنيوي هي مؤسسات إجتماعية بل هي نتاج إجتماعي يعكس النمو الفكري والثقافي والحضاري لمجتمع ما . وبالتالي فالعلوم هي إنعكاس ومقياس في نفس الوقت لذلك فهي أكثر تأثراً بالحياة الإجتماعية والسياسية سلباً وإيجاباً ومن ثم فهي أسرع إندثاراً من غيرها نظراً لعدم صلابة بنيتها الذاتية . بناء علىٰ ذلك فإن مجتمعاً معيناً غير مستعد نفسياً وإجتماعياً وثقافياً وبنيوياً علىٰ إنتاج وإيجاد ما يحتاج إليه من العلوم فهو بالضرورة غير مستعد لتقبل وإستقبال علوم وأنماط فكرية غريبة عنه سيما وأنها نابعة فكراً وتصوراً نفسياً وإجتماعياً عن بيئات إجتماعية مختلفة كلية عن طموحاته وآلامه وآماله . وعليه فالعلوم التي لا تلبي حاجيات الأمة الضرورية خاصة القيمية والرمزية منها ، تعتبر من باب « علم لا ينفع » .

الذي أريد قوله ، هو أن علم الإجتماع الإسلامي يجب أن يكون نابعاً من مشاكل الأمة الإجتماعية ، لكن قبل ذلك وبعد ذلك ، فالعلوم الإسلامية تختلف عن باقي العلوم الأخرىٰ من حيث هي تهدف أساساً إلىٰ معرفة إرادة الله كما هي واضحة في القرآن الكريم ، وعلم الإجتماع هو واحد من بينها ، وإن اختلف عنها من حيث دوره ووظيفته وغايته ، فهو أصلاً علم شمولي ، أي يهتم بكل المجتمع وكل نشاطاته ومؤسساته ، وخاصة العلاقات الإجتماعية ، سواء بين الأفراد أو بين الجماعات . ومهمته هي بالدرجة الأولىٰ تحليل وفهم العلاقات والمؤسسات الإجتماعية ، وبالضبط مدىٰ تفاعلها داخل إطار معقد حيوي ، ولكنه ليس فوق استراتيجية الفهم الإنساني . ومن ثم فإن إيجاد علم إسلامي يهتم بالمجتمع وقضاياه أكثر من ضروري ، بل هو واجب ، نظراً للقدرة الذاتية الهائلة التي يتوفر عليها علم الإجتماع من حيث هو ونظراً لبنيته المعرفية الخاصة به ، والتي تؤهله للقيام بوظيفة إعادة بناء بنىٰ الأمة الإجتماعية المفككة والمتآكلة إن لم أقل الهشة .

لكل أمة خصائص تميزها عن سواها ، وأهم خاصية تمتاز بها الأمة الإسلامية هي التوحيد والإيمان ، وكل المميزات الأخرىٰ هي نتيجة منطقية وتطبيقات فكرية وعملية وإجتماعية ، يقول سبحانه وتعالىٰ : **﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ . وَاللهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُم ﴾**

فالله سبحانه وتعالىٰ واحد أحد هو الخالق الرازق يتصرف في ملكه كما يشاء ، له الملك وله الحمد ، ووحدة الناس والقوانين الطبيعية والإجتماعية كلها من تدبيره . صحيح أن الإنسان حر مسؤول ولكن حريته هبة من عند الله وإبتلاء في نفس الوقت ، وهذه الحرية هي أحد عناصر تكريم الإنسان وتبعاته تنوء بحملها الجبال . إلا أن هذه الحرية قد تغري الإنسان والمجتمعات فتطغي وتتجبر ، وتعتقد أن الإنسان بإمكانه منافسة العلي القدير ، ومن ذلك نرىٰ المجتمعات والشعوب الضالة تكفر بالله وبشريعته ، وتزعم أن لا سلطان فوق سلطان العقل ، وهنا تأتي خاصية أخرى للأمة الإسلامية ، وهي إعترافها وإقرارها بالوحي ، وفي نفس الوقت لا تنكر قيمة العقل بنص القرآن الكريم . لكن العقل بدون وحي قاصر إن لم يكن باطلا . فالعقل وحده لا يكفي وإن كان ضرورياً ، بينما الوحي كافٍ وحده ، وإن كان لابد من عقل لفهمه وتدبره واكتشاف أغواره التي لا تنضب، فالمشكل الحقيقي الذي علىٰ الأمة حله هو تمسكها بالشرع والخضوع له في كل شيء ، مع إستغلال طاقات وقدرات العقل البشري ، إذ في النهاية لا تناقض بين الوحي والعقل ، بالرغم من أنه لا مجال للموازنة بينهما ، لأن لا فلاح بدونهما . فالإيمان مع الجهل ناقص

ضرورةً بحكم الشرع ، ولكن يجب أن يكون واضحاً أن العقل له حيل معروفة عند الفلاسفة ، قد تستغل من طرف بعض الناس للإدعاء كذباً أن لا طاقة تفوق طاقة العقل ، هذا شيء مرفوض ، لأن العقل وسيلة أو آلة من بين وسائل متعددة يمكنها أن تقود الإنسان إلىٰ المعرفة ، بينما الشرع أو الوحي يعصم الإنسان من الزلل وخاصة الإبتعاد عن الشرك ــ الظلم . لأن الشرك له تبعات إجتماعية خطيرة للغاية . فدور علم الإجتماع الإسلامي هنا توضيح ما هو أساسي وما هو ثانوي إنطلاقاً من المبدأ الأساسي : التوحيد : فالنظام الإجتماعي الإسلامي لا يشبهه أي نظام ، ولكن قول هذه الحقيقة أصبح لا يكفي ، نظراً لما تعرضت له الأمة من إكتساحات فكرية حضارية وإجتماعية ، أصبح معها النظام الإسلامي مبلبلا ، غير واضح أحياناً ، حتىٰ بالنسبة لأبناء الأمة المتلزمين ، وذلك ناتج عن هجوم الحضارة المادية بنظمها الفكرية والتكنولوجية ، وخاصة إنتصاراتها العلمية الباهرة حقاً في شتىٰ الميادين .

كل هذه الثورات الفكرية والإجتماعية والعلمية التي حققها الغرب ، ليست وليدة صدفة ، بل هي تعبير عن طاقات الفكر البشري المبدعة ، وتحقيق لمبدأ عام هو أن الطبيعة كتاب مفتوح للجميع وليست مقصورة علىٰ « أمة » بعينها ، لأنها مؤمنة ولا تشرك بالله . فالقوانين الإلهية لا تتخلف وسنن الله في الطبيعة والإنسان والكون لا تتبدل ولا تتغير ، ولكن الذي يتغير دائماً هو إدراك الإنسان لها . فالإنسان مقيد بالزمان والمكان ، والبنىٰ الإجتماعية والثقافية ، ولذلك قد يبدو أن الحقائق الكونية مختلفة تماماً ، ولكن الذي يختلف في الواقع هو قدرة الإنسان علىٰ النفاذ إلىٰ أغوارها حسب مكوناته الفكرية والعقلية ، وبالتالي فإن الحقيقة قد تظهر حقائق والقانون قد يظهر قوانين ، وإن كانت الثورات العلمية المعاصرة التي أحدثتها الفيزياء والبيولوجيا ، وهي لاتزال في بدايتها ــ من جهة ، والعلوم الإجتماعية والإنسانية من جهة أخرىٰ ــ وهي أيضاً لاتزال في البدايات ــ أخذت تصحح تلك التطرفات المنحازة لتخصص دون غيره وإعتباره عاملاً حاسماً في تكوين ظاهرة معينة . ومن ثم فالحقيقة واحدة مهما تعددت وسائل فهمها وتفسيرها . لكن يجب أن أشير إلىٰ أن النظم الإجتماعية ، وإن توحدت القوانين التي تسيرها ، فهي تختلف من مجتمع صناعي مادي إلىٰ مجتمع متخلف إقتصادياً وتكنولوجياً ، إلىٰ مجتمع إستهلاكي لإنتاج غيره ، كما هو الحال في البلدان العربية الإسلامية . تكاد تستهلك حتىٰ الأفكار ، فهي لا تنتج أي شيء إنما تعيش علىٰ موائد الآخرين ..

حاولت أن أبرز بعض معالم ووظائف علم إجتماع إسلامي ، وفي الختام أود أن أركز البحث على بعض المحاور الهامة والأساسية التي لابد لهذا التخصص ، كما لتخصصات

أخرىٰ الإهتمام بها والتركيز عليها تركيزاً كبيراً .

إن أهمية علم الإجتماع الإسلامي تكمن في كونه واقعياً ، أي أنه يصف الظواهر كما هي لا كما ينبغي أن تكون ، وإذا استطاع تشريح المجتمع تشريحاً واقعياً علمياً ، يمكنه حينئذ أن يوجه الأفراد والمؤسسات الإجتماعية توجيهاً معيناً ، بحيث ينطبق السلوك مع الإعتقاد والمباديء الكلية للإسلام .

والعالم الإجتماعي المسلم ، مهمته شائكة وخطيرة للغاية . فهو من جهة قد يقع بسهولة في انفصام الشخصية ، بمعنىٰ أنه سوسيولوجي (مادي) في تحاليله وتفاسيره ودراساته ، ومسلم في بيته أو في المسجد . أي أن دراسته في واد وهي الأهم ، وحياته الثانوية في واد آخر ، وهذا معناه أن لا تواصل بين الفكر والواقع والمخيلة الإجتماعية ، فالقطيعة تامة ، وعميقة وهذا يفسر إلىٰ حد بعيد مدىٰ غياب الرؤية الإسلامية الصحيحة في الأعمال الجامعية المكتوبة من قبل مسلمين . يضاف إلىٰ ذلك عامل طغيان المذهب المادي في العلوم الإجتماعية ، وعلم الإجتماع بالذات مما أدىٰ بهذه العلوم إلىٰ أن تصبح علوماً أيديولوجية تخدم استراتيجيات معينة ، وذلك ما يفسر أزمة العلوم الإجتماعية الغربية في العشر سنوات الأخيرة .

يبقىٰ أن علم الإجتماع الإسلامي ليس علماً إجتماعياً غربياً مكرراً ، أو علىٰ الأصح مبتذلاً ولقيطاً . فخصوصية علم الإجتماع الإسلامي ، هي قلبه لكل التصورات والنظريات الغربية حول المجتمع كما أن هدفه أو أهدافه تكمن في كونه علماً يهتم بقضايا الأمة ، وليس علماً يهتم بمصالح طبقة أو قبيلة ، والطبقة هنا قد تعني دولة أو دولاً كالرأسمالية أو الشيوعية ، والقبيلة تعني الأحزاب السياسية لأن العنصر الحاسم هو الأيديولوجي والإقتصادي في كل التكتلات المعاصرة ، بينما العنصر الحاسم عند شعوب الأمة هو التوحيد والوحدة ، مع الأخوة والنهضة والعدل طبقاً للمباديء الإسلامية .

وعلم الإجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون إجرائياً إلا إذا طور تخصصات فرعية مكملة ومغذية له وأهمها :

١ ـــ علم إجتماع ديني ، يهتم بقياس ممارسة الناس وإلتزامهم بمباديء الإسلام ومدى فهمهم للتصورات الإسلامية . وكذلك تحليل المؤسسات الإجتماعية ، كالطرق الصوفية والفرق المنحرفة ، وإيضاح كل ذلك وضعاً وإحصاءً . وهذا فرع هام جداً .

٢ ـــ علم إجتماع الخلافة ، وهدفه أولاً التركيز علىٰ أن نظام الحكم في الإسلام هو الخلافة وهي قضية كبرىٰ ، تعرضت لكثير من التأويلات الخاطئة الضالة وكذلك معالجتها علاجاً علمياً إجتماعياً خالياً من الأهواء والمصالح الدنيوية الفانيه وتوضيح معاني البيعة ومعاني الخلافة وكل الأمور الشرعية التي تتطلبها إقامة الخلافة من

جديد . ولا بأس هنا من التركيز علىٰ عنصر أساسي ، وهو أنه بدون استرجاع الخلافة ، وبالتالي توحيد الأمة وتوحيد أهدافها ومشاريعها السياسية والاقتصادية والعمرانية والعلمية ، فإنه يصعب بل يستحيل إقامة الأمور الأخرىٰ كما يجب .

هذان رافدان لابد منهما لتغذية وتكميل علم الإجتماع الإسلامي ، كما أنهما حقلان لابد من إعطائهما كل ما يستحقان من عناية ، لأن البعد الإجتماعي للإسلام هام جداً ، ولكنه لايزال غير مدروس إن لم أقل غير معروف ، علىٰ الأقل لدىٰ أغلبية المثقفين والباحثين ، لأسباب أيديولوجية وسياسية .

يبقىٰ في النهاية أهم شيء في كل نشاط فكري وهو العطاء المعرفي والثورة الثقافية ، التي يمكن إحداثها بواسطة أطر ومناهج هذا الفكر النظري . الحقيقة أنه يصعب ولو نظرياً التنبؤ بما سيكون غداً . إلا أنه يمكن القول إن أهمية علم الإجتماع الإسلامي تكمن في كونه يهتم أصلاً بالبنىٰ والأطر الإجتماعية وكذا أبعاد الفكر الإسلامي . ومن ثم فمساهماته أساسية ولكنها لا تكفي وحدها ، خصوصاً وأن معهداً أو جامعة تكون هي القاعدة التي تشرف وتجرب ما يتم إنتاجه من بحوث ونظريات غير متوفرة حتىٰ الآن . بالإضافة إلىٰ أن الطلبة والأساتذة المهتمين بإسلامية العلوم الإجتماعية هم قلة قليلة .

طبعاً هذا لا يمنع من أن دور علم الإجتماع الإسلامي ووظيفته كما أتصورها وأعمل علىٰ نشرها ، لايزالان في المرحلة البدائية ، وحتىٰ الآن إذا استثنينا الجهود المشكورة التي يقوم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فلا يوجد أي معهد آخر أو جماعة من الباحثين يهتمون بالموضوع إهتماماً جدياً . بالإضافة إلىٰ ذلك حتىٰ الجهود إن وجدت فهي متفرقة وفردية وبالتالي ضائعة .

الذي ينبغي التأكيد عليه ، هو أن دور علم الإجتماع الإسلامي،ليس فقط في تكامل المعرفة الإسلامية ، بل في تعميقها وإعطائها النفس الجديد الذي هي في حاجة إليه،دور أساسي وحاسم . إذ طبيعة علم الإجتماع نفسها تحتم أن يكون علماً نقدياً متحركاً ، عاملاً علىٰ تعرية الآليات التي تتحكم في سير البنىٰ الإجتماعية . كما أنه يفضح الأيديولوجيات بإظهار جذورها ، وإن كان استُعمل في الغرب لتبرير أيديولوجيات وفلسفات معينة . ولكن هذا لا يعني أبداً أن علم الإجتماع هو المفتاح السحري لكل شيء ، فهو واحد من بين كل العلوم الإجتماعية ، التي يجب الإهتمام بها من طرف الإسلاميين ، وإن كانت مساهماته هامة ، فهي تبني بدون فائدة إذا لم توجد البيئة الإجتماعية والنفسية التي تساعد علىٰ فعاليته .

والله أعلم

الهــوامــش

١ ــ أذكر علىٰ سبيل المثال د . عبدالحميد أبو سليمان ، « إسلامية المعرفة » ، المسلم المعاصر ، ع ٣١ ص ص ١٩ ــ ٤٥ ، ود . اسماعيل راجي الفاروقي ، « أسلمة المعرفة » ، المسلم المعاصر ، ع ٣٢ ــ ص ص ٩ ــ ٢٣ ... بالإضافة إلىٰ ما نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

٢ ــ المقصود بذلك أولئك الذين ولدوا مسلمين ، ولا يلتزمون بالإسلام ، ولم يعلنوا إرتدادهم أو كفرهم .. إلخ .

3 - al- Faruqi, Isma'il Raji, **Tawhid :** Its Implication For Thought and Life, I.I.I.T., 1982, PP. 98 - 169.

4 - al - Atas, Syed Hussein, « Les Difficultés de difinir la Religion » **R.I.S.S,** Vol. xxix No. 2, 1977, UNESCO, p. 253.

5 - CF. Szacki, Jerzy, « Reflections sur L'histoire de la sociologie » **R.I.S.S.,** Vol. XXXII. No. 2, 1981, PP. 111 - 124.

6 - Bourdieu, Piere, **Functions de sociologie,** Paris, 1980 P. 79.

7 - Rodinson, Maxime, « Islam, Facteur de conservatisme au de progreś » **Pouvoirs,** No. 4 nouvelle edition, 1983, pp. 27 - 32.

8 - Abel, Theodore, « L'avenir de la thiorie sociologique » **R.I.S.S.** sp.cit., p. 242.

٩ ــ علىٰ سبيل المثال د . عبدالباسط عبدالمعطي ، **إتجاهات نظرية في علم الإجتماع** ، سلسلة عالم المعرفة ٤٤ (١٩٨١/٨ م) خاصة ص ٢٩٣ وما بعدها حيث يدعو إلىٰ علم إجتماع قومي .

10 - Arkoun, Mohamad, **Lectures de Cor'an,** Paris, 1983 pp. 27 - 40.

١١ـ حول الفرق الأساسي بين اليهودية والمسيحية والإسلام ، أنظر : د . الفاروقي ، « الإسلام في القرن المقبل » . **المسلم المعاصر** ، ع ٣٨ ص ١٠ .

12 - Arkoun, Mohammad, « Pour une Islamologie appliqueé » La Mal de Voir, Paris, 1976 P. 277.

١٣ ــ الإمام الشاطبي ، الإعتصام ، دار المعرفة ، بيروت ، ج ١ ص ٤٧ .

14 - Fenn, Richard K., « Religion » **R.I.S.S.,** UNESCO, Vol. XXXIII (1981) No. 2 P. 311.

١٥ ــ النبهاني ، تقي الدين ، **الخلافة** ، ص ٣ .



المفارقة القيمية والتغير الإجتماعي في مجتمع إسلامي

دراسة استكشافية ـ تحليلية لواقع المجتمع المصري

د . حسن على حسن

مدرس علم النفس المساعد

كلية الآداب ـ جامعة المنيا

مقدمة

يمثل هذا البحث محاولة إستكشافية لرصد الثابت والمتغير ، فيما يتعلق ببعض أشكال السلوك المعياري ، المستندة إلىٰ قيم معينة ، تحظىٰ بقدر من الشيوع والإلزام . ـ علىٰ المستوىٰ الصريح أو الضمني ـ في سياق عملية التغير الإجتماعي التي يشهدها المجتمع المصري .

فثمة دلائل علىٰ أن مجتمعنا يعايش حالة من التغير الإجتماعي ، تتسم بإيقاع سريع ، بشكل تعجز عن ملاحقته المكونات النفسية للأفراد ، وما تشتمل عليه من قيم[1] .

ومن المفترض أن سرعة التغير الإجتماعي ، تشيع الإضطراب والإختلال في موازين التعامل الإنساني ، وإهتزاز مراجع الحكم علىٰ ألوان السلوك ، نتيجة لإختلال بعض القيم ، وإختفاء أهميتها ، دون العمل في الوقت المناسب علىٰ إحلال قيم وظيفية أخرىٰ محلها ، أو نتيجة لإستمرار قيمة لا تستحق البقاء[2] .

وقد أوضح شريف أن التغيرات المستمرة في المعايير ، تمثل جزءاً من مشكلة التغير الإجتماعي . وإذا ما بقي المتخصصون في علم الإجتماع ، وعلم النفس ، بمنأىٰ عن

(*) يتقدم الباحث بوافر الشكر لأساتذته الدكتور مصري عبدالحميد ، والدكتور صفوت فرج والدكتور أحمد عبد الخالق أساتذة علم النفس المساعدين بجامعات المنيا والقاهرة والإسكندرية لتفضلهم بقراءة البحث وابداء ملاحظاتهم المنهجية عليه .

هذه المشكلة ، فإنهم سوف يبقون بعيداً عن المجرىٰ الفعلي للتاريخ(٣) .

ومن ناحية أخرىٰ يشير كل من **كوتجدون ، ودَف** ، إلىٰ أن ثمة أسساً قوية لإفتراض أن التغير في القيم يمثل مفتاحاً لفهم التغير الإجتماعي ، بحيث تلعب القيم دوراً بارزاً في تقنين المؤسسات ، والممارسات الإجتماعيـة والسياسية والإقتصاديـة ، والتغيرات في القيم قد يكون لها نتائج هامة خاصة بشرعية النسق الإجتماعي ، وتفرض أعباءً خطيرة علىٰ النظام السياسي(٤) .

ومن ناحية دينامية ، أوضح **أكاف** أن كيفية إلتزامنا بالمعايير الإجتماعية الممثلة للقيم ، تتأثر بكيفية إفتراضنا لعمل هذه المعايير علىٰ المستوىٰ الفردي .(٥)

ولقد اهتم الأنثربولوجيون كثيراً بالتباين بين النمط النموذجي في المجتمع (ما يعتقد الناس أنه واجب الفعل ومالا يجب) والسلوك الفعلي (وما يفعله الناس في الواقع) . وثمة عنصر ثالث وسيط وهو ما يسمىٰ بالسلوك المفترض Presumed behavior (أو ما يعتقد الناس أنه يحدث في مجتمعهم) . وإذا كان الناس يميلون للسلوك علىٰ أساس ما يعتقدون أن الآخرين يفعلونه ؛ فإن معرفة السلوك المفترض له دلالة هامة في فهم السلوك الإجتماعي والتنبؤ به . وفي مجال الممارسة ؛ من المحتمل أن يكون السلوك المفترض مصدراً لكثير من المعايير ، أكثر من معرفة السلوك الفعلي .

وغالباً ما تكون الفجوة بين ما يفعله أعضاء المجتمع بالفعل وما يفترض الناس أنه يحدث في المجتمع واسعة(٦)

وكما أوضح **فروم** . ثمة تناقض عادة بين القيم التي يعتبر الناس أنها قيمهم ، والقيم الفعلية التي تحكمهم ، دون أن يكون لهم وعي بذلك . ففي المجتمع الصناعي تكون القيم الرسمية الواعية ، هي قيم التقليد الديني والإنساني « مثل الروح الفردية والحب والرحمة والأمل .. الخ » ولكن هذه القيم قد غدت أيديولوجيات بالنسبة لأكثرية الناس ، ولم تعد تتدخل لتحويل السلوك الإنساني ، أما القيم الضمنية اللاشعورية ، والتي تسبب السلوك الإنساني مباشرة فهي تلك التي يوجدها النظام الإجتماعي في المجتمع الصناعي البيروقراطي ، مثل قيم « الملكية والإستهلاك ، والمكانة الإجتماعية ، والتسلية واللهو الصاخب .. الخ » وهذا التناقض بين القيم الصريحة « غير الفعلية » والقيم الضمنية « الفعلية » ، يُحدث إضطرابات في الشخصية(٧) .

ـــ مشكلة الدراسة :

لقد أوضح روكيتش أن أي تصور للقيم الإنسانية ، تكمن خصوبته في التأكيد علىٰ الطابع المستقر لتلك القيم ، إلىٰ جانب تأكيده علىٰ قابليتها للتغير(٨) .

وتلك في إعتقادنا معادلة حرجة ، يترتب

علىٰ عدم قدرة صانعي التغير علىٰ حلها ؛ حدوث ما يسمىٰ بالمفارقة القيمية . فما هو المدىٰ المُتاح أو النسبة الحرجة التي نقبل عندها مرونة بعض القيم في سياق عملية التغير الإجتماعي ، وتلك التي لا نقبل عندها تلك المرونة ، ويغدو إنتهاك قيم معينة ، أو التخلي عنها ، إنحرافاً في مسار عملية التغير .

وقد حاولنا في هذه الدراسة ، الوقوف علىٰ مؤشرات للإختلال المفترض حدوثه في مجال القيم ، في سياق عملية التغير الإجتماعي ، التي يشهدها مجتمعنا في العقدين الأخيرين — وهو ما أسميناه بالمفارقة القيمية — علىٰ مستويين :

أ — التعبير اللفظي عن إنتشار أو شيوع قيم معينة ، رغم وجود أشكال من السلوك المخالف لهذه القيم ، والتي تتسم بمستوىٰ إلزامي مرتفع .

ب — تخلف بعض القيم الهامة والأساسية ، من حيث مستوىٰ شيوعها ، وكذا مستوىٰ لزوميتها ، فيما يتعلق باحتكام الأفراد إليها في سلوكهم .

المنهج واجراءات الدراسة :

١ — العينة :

تكونت عينة الدراسة من إثنين وأربعين فرداً ، من الذكور المسلمين (مدرسين ، ومدرسين مساعدين ، معيدين ، طلاب بأقسام الفلسفة وعلم النفس والإجتماع بكليات الآداب والتربية ، بجامعات المنيا وسوهاج ، والقاهرة ، وعين شمس ، وكذا باحثين بالمركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية بالقاهرة) .

ولعل تنويع العينة بهذا الشكل ، وإستعانتنا بباحثين في المجال ، يرجع لافتراضنا بأنهم أكثر إستبصاراً بالواقع النفسي — الإجتماعي ، ومن ثم بالقيم الشائعة في المجتمع ومدىٰ لزومية كل قيمة ، بشكل يصل إلىٰ حد الوضوح من حيث التجسيد والبروز لحيز الوعي والترجمة علىٰ مستوىٰ لفظي .

٢ — الأدوات :

يعتمد منطق قياسنا للقيم — في هذه الدراسة — علىٰ فكرة التمثيل الرمزي لها ، من خلال تحديد الأوزان النسبية لشيوع قيم معينة وكذا مستوىٰ لزوميتها .

وقد قام الباحث بإجراء مسح لمجموعات القيم المتمثلة في دراسات **كاظم** (١٩٧٠) **ورروكيتش** (١٩٧٣) ، بهدف إنتقاء مجموعة من القيم المحددة في مفهومها والأكثر إلتصاقاً بالسلوك . بحيث تم تجنب الإستعانة بالقيم المطلقة أو النهائية والتي تحتمل معاني كثيرة ، غير قابلة للتحديد السلوكي أو الموقفي — وقد أمكن وفقاً لذلك إنتقاء سبعة عشر قيمة وسيطة ذات طابع إجتماعي وأخلاقي .

جدول رقم (١)

« مجموعة القيم العامة موضوع الدراسة »

١ — العدالة الإجتماعية .

٢ ـــ الولاء للوطن .
٣ ـــ الصدق في القول والفعل .
٤ ـــ الكرم .
٥ ـــ حسن السمعة .
٦ ـــ حرية التعبير السياسي .
٧ ـــ التدين .
٨ ـــ الأمانة .
٩ ـــ طاعة أولي الأمر .
١٠ ـــ التسامح مع الآخرين .
١١ ـــ حب الآخرين .
١٢ ـــ التواضع للآخرين .
١٣ ـــ المنطقية في معالجة الأمور .
١٤ ـــ الطيبة في التعامل مع الآخرين .
١٥ ـــ تحمل المسئولية .
١٦ ـــ حب الأسرة والأقارب .
١٧ ـــ مسالمة الآخرين .

أ ـــ استفتاء شيوع القيم :

صممت إستمارة شيوع القيم أو إنتشارها ، بحيث تضمنت سلسلة من سبعة نقاط للشيوع متصلة ، وكان المطلوب من المفحوص هو تحديد مدىٰ إنتشار كل قيمة مدرجة بالإستمارة بوضع دائرة حول الدرجة (٧) إذا كانت شائعة تماماً ووضع دائرة حول الدرجة (١) إذا كانت غير شائعة تماماً ، وفيما بين ١ إلىٰ ٧ درجات متوسطة الشيوع .

وقد اعتبرت هذه الدرجات موزونة ، وعن طريق الجمع البسيط لدرجات شيوع كل قيمة وقسمة المجموع علىٰ عدد الأفراد المفحوصين ، ينتج متوسط الشيوع للقيم . وقد تم ترتيب المتوسطات تنازلياً وحساب الربيع الأعلىٰ وكذا الربيع الأدنىٰ ، وإعتبار القيم التي تقع متوسطات شيوعها في نطاق الربيع الأعلىٰ قيم شائعة ، والقيم التي تقع متوسطاتها في نطاق الربيع الأدنىٰ قيم منخفضة الشيوع ، وما بينها قيم متوسطة الشيوع .

وللحصول علىٰ مؤشر للإتساق الداخلي في الإستجابة علىٰ إستفتاء شيوع القيم ، ووفقاً لتصورنا للقيم علىٰ أنها متغير قطبي (موجب ـــ سالب) تم وضع قطبيْ كل قيمة في الإستمارة المتعلقة بالشيوع بشكل عشوائي . فأصبحت متضمنة لأربعة وثلاثين قيمة موجبة وسالبة . بحيث يمكن التأكد في النهاية من أن القطب الموجب للقيمة ، والذي يحصل علىٰ درجة شيوع مرتفعة ، يحصل القطب المقابل له علىٰ درجة أقل في الشيوع ، مما يوحي بقدر من الصدق في الإستجابة للمقياس .

هذا فضلاً علىٰ أن فيشر قد أوضح أن إدراج القيم السالبة في إستفتاءات القيم ، ربما يكون أمراً مفيداً ، وينعي علىٰ روكيتش [٩] عدم تضمن قائمة القيم لديه لقيم سالبة .

ب ـــ إستفتاء مدة لزومية القيم :

تم وضع القيم السابقة في إستفتاء ، وطلب من أفراد العينة تحديد ما إذا كانت هذه القيم مُلزمة ، أو غير مُلزمة . وقد تحدد

مفهوم القيم الملزمة علىٰ أنها : « قيم تمس كيان المصلحة العامة سلباً وإيجاباً ، وتسهم في تحقيق الأهداف المرغوب فيها إجتماعياً ، وتضم سلوك الأفراد من الناحية الإجتماعية والخلقية والعقائدية ، وتكسب الجماعة التجانس اللازم ، لتحقيق التكامل والتكافل الإجتماعيين أو تعوقهما . وهي قيم يرعىٰ المجتمع شيوعها ، أو عدم شيوعها ، بقوة وحزم ، سواء عن طريق المعرفة ، أو قوة الرأي العام ، أو القانون » .

كما تم تحديد مفهوم القيم غير الملزمة (التفضيلية) علىٰ أنها « قيم يشجع المجتمع أفراده علىٰ التمسك بها ، ولكنه لا يلزمهم مراعاتها ، إلزاما يتطلب العقاب الصارم والصريح لمن يخالفها(١٠)

وقد تم حساب كا٢ لدلالة الفروق في تكرارات لزومية القيم بين (فئتي الإلزام — عدم الإلزام) والتعرف علىٰ إتجاه دلالة الفروق وبالتالي تصنيف القيم ، وفقاً لمستوىٰ دلالتها .

٣ — إجراءات التطبيق :

وزعت إستمارات البحث علىٰ أفراد العينة ، بحيث تمت الإستجابة بشكل فردي ، ووفقاً للتعليمات السابقة في نوفمبر ١٩٨٢ .

— النتائج —

يمكن تناول نتائج هذه الدراسة فيما يتعلق بمستوىٰ الشيوع ومدىٰ الإلزام للقيم السابقة كما يلي :

جدول رقم (٢)

« قيم شائعة تقع في نطاق الربيع الأعلىٰ

« ٤ر٧ »

القيمة	التدين	حب الأسرة والأقارب	الكرم	طاعة أولي الأمر	حسن السمعة	الولاء للوطن
متوسط الشيوع	٥ر٣٦	٥ر١٦	٤ر٩٦	٤ر٨٨	٤ر٨٦	٤ر٧٦
مستوى الالزام	ملزمة	ملزمة	غير ملزمة	ملزمة	غير دالة	ملزمة
كا٢	٦ر٨٥	٩ر٧	٣٦ر٩	١٥ر٦	٢	٣٠ر٩

جدول رقم (٣)

« مستوىٰ شيوع الأقطاب السالبة للقيم الشائعة »

القيمة	عدم التدين	التحلل من الروابط الأسرية	البخل	عدم طاعة أولي الأمر	سوء السمعة	عدم الولاء للوطن
مستوى الشيوع	متوسط	منخفض	متوسط	منخفض	منخفض	منخفض
متوسط الشيوع	٣ر٨	٣ر٤	٣ر٥	٢ر٩	٣ر١	٢ر٨

يتضح من المقارنة السريعة لنتائج الجدولين السابقين ، وجود نوع من الإتساق في الإستجابة ، حيث حصلت معظم الأقطاب السالبة للقيم الشائعة علىٰ متوسطات شيوع منخفضة بإستثناء قيمتي التدين والكرم ، وسنتناول ذلك بالتفسير فيما بعد .

جدول رقم (٤)

« قيم متوسطة الشيوع تقع في نصف المدىٰ الإرباعي »

القيمة	الطيبة في التعامل مع الآخرين	حب الآخرين	التسامح	تحمل المسئولية	الأمانة	التواضع	مسالمة الآخرين
متوسط الشيوع	٤ر٦	٤ر٤	٤ر٤	٤ر٤	٤ر٤	٣ر٧	٣ر٦
مستوى الالزام	غير ملزمة	غير ملزمة	غير ملزمة	ملزمة	غير دالة	غير ملزمة	غير ملزمة
كا٢	٤ر٧٤	٩ر١٥	٩ر١٤	٧	٣ر	٨ر٢٢	٥ر٤

جدول رقم (٥)

« مستوىٰ شيوع الأقطاب السالبة للقيم متوسطة الشيوع »

القيمة	الخبث في التعامل مع الآخرين	كراهية الآخرين	عدم التسامح	عدم تحمل المسئولية	الخيانة	التكبر	العنف مع الآخرين
مستوىٰ الشيوع	متوسط	منخفض	منخفض	مرتفع	متوسط	متوسط	متوسط
متوسط الشيوع	٣ر٩	٣ر١	٣ر٣	٤ر٣	٣ر٦	٣ر٧	٣ر٥

يلاحظ من النتائج المقارنة للجدولين السابقين ، والمتعلقين بالقيم متوسطة الشيوع ، أن الأقطاب السالبة لهذه القيم ، حصلت علىٰ مستوىٰ شيوع متوسط ، باستثناء كراهية الآخرين ، وعدم التسامح ، واللتان حصلتا علىٰ مستوىٰ شيوع منخفض .

وربما أمكننا تفسير ذلك ، إذا ما تصورنا أن الأفراد في مجتمعنا يألفون غيرهم بسرعة ويتسمون بالود ، ومع ذلك فهم لا يتسامحون مع من يسيء إليهم بسهولة ، حتىٰ لو تطلب الأمر إرجاء الاستجابة مؤقتاً ، كما في حالات الثأر .

بيد أن الملفت للنظر ــ أيضاً ــ هو حصول القطب القيمي السالب (عدم تحمل المسئولية) علىٰ متوسط شيوع مرتفع ، وربما كان ذلك مؤشراً خطراً علىٰ شيوع حالة من اللامبالاة والسلبية وعدم الانضباط في كثير من قطاعات المجتمع ، لدرجة أن تحمل المسئولية كقيمة موجبة لم تحظ بمستوىٰ شيوع مرتفع وإنما وقعت في دائرة الشيوع المتوسط .

جدول رقم (٦)

« قيم منخفضة الشيوع تقع في نطاق الربيع الأدنىٰ ٣ر٧ »

القيمة	المنطقية في معالجة الأمور	الصدق في القول والفعل	العدالة الاجتماعية	حرية التعبير السياسي
متوسط الشيوع	٣ر٦٧	٣ر٥	٣ر٣٣	٢ر٣٣
مستوى الالزام	غير دالة	غير دالة	ملزمة	غير دالة
كا٢	٣ر٨	ر٦	٤ر٨	١ر٧

جدول رقم (٧)
« مستوى شيوع الأقطاب السالبة للقيم السابقة »

القيمة	الانفعالية في معالجة الأمور	الكذب	الظلم الاجتماعي	الكبت السياسي
مستوىٰ الشيوع	مرتفع	مرتفع	متوسط	مرتفع
متوسط الشيوع	٩ر٤	٥ر٤	٤	٤ر٥

يتضح لنا من استقراء النتائج المقارنة للقيم المنخفضة الشيوع ، حصول الأقطاب السالبة لبعض القيم الهامة ، والأساسية ، علىٰ متوسط شيوع مرتفع ، وهو أمر جدير بالانتباه والتفسير .

مناقشة النتائج

بوسعنا أن نتناول الإتجاهات التفسيرية للنتائج السابقة ، وفقاً لمحورين أساسيين ، هما :

١ ــ أن معظم القيم الشائعة ، والتي أقر أفراد العينة بأنها شائعة ، اتسمت بمستوىٰ إلزامي مرتفع ، فيما عدا قيمتي الكرم ، وحسن السمعة ، وسنحاول في تناولنا لكل قيمة ، أن نطرح تفسيراً لجوانب المفارقة السلوكية ، التي تشيع أحياناً في مجتمعنا ، علىٰ الرغم من إفتراض أن هذه القيم ، تتسم بقدر كبير من العمومية والإلزام .

٢ ــ أن ثمة قيم تبدو أساسية وهامة ، قد وقعت في دائرة الشيوع المنخفض ، كما لم تحظ بمستوىٰ إلزامي مرتفع ، باستثناء قيمة العدالة الإجتماعية . وربما أمكننا أن نطرح تفسيراً علىٰ قدر من المعقولية في هذا الصدد ، بإفتراضنا أن قيماً مثل الصدق ، والمنطقية في معالجة الأمور ، وحرية التعبير السياسي ، نظراً لإنخفاض شيوعها وعدم تمكن الأفراد من ممارستها في كثير من قطاعات المجتمع ، يجعلهم يميلون للإعتقاد بأنها غير ملزمة ، وأنهم ليسوا معنيين بها ، وبالتالي يتجاهلونها ولا يعطون لها وزناً أو ثقلاً في بنائهم القيمي .

وسنحاول الآن أن نتناول بشكل تحليلي منظم ، جوانب المفارقة ــ أو ما أسميناه بالثابت والمتغير ــ في أشكال السلوك المعياري المتعلقة بالقيم السابقة . كما يلي :

(قيم شائعة)

١ ــ التدين :

حصلت هذه القيمة ، علىٰ أكبر متوسط شيوع (٣٦ر٥) مما يضفي عليها

أهمية بارزة ، في تشكيل سلوك الأفراد في المجتمع . وهو أمر قد تشهد به الإنتفاضات والتنظيمات والمظاهر الدينية ، التي يموج بها مجتمعنا ، علىٰ مستوىٰ السلوك الصريح ، أو الضمني أحياناً . ولكن يلاحظ من ناحية أخرىٰ ، أن عدم التدين ، وهو قطب سالب لهذه القيمة ، قد حصل علىٰ مستوىٰ شيوع متوسط (٨ر٣) . (أعني غير منخفض) وهو أمر قد يفسر لنا بعض مظاهر الإنفصام الديني ، والتي نشهدها أحياناً علىٰ المستوىٰ الفردي ، حيث يكون الفرد معنياً بأداء الطقوس أو الشعائر الدينية ، في الوقت الذي يساير فيه أيديولوجيات وإتجاهات أخرىٰ غير دينية ، أو مخالفة لما تمليه عليه عقيدته الدينية ، فيما يتعلق بأفكاره وممارساته المعيشية ، وتفاعله مع الآخرين .

وكذا علىٰ المستوىٰ الإجتماعي ، حيث يبدو المجتمع مُدعما للمقاصد أو الشكليات الدينية ، في الوقت الذي يعايش بنية سياسية وإجتماعية واقتصادية وثقافية علمانية (غير دينية) .

وإذا كان أريك فروم قد أشار إلىٰ الدين علىٰ أنه : أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما ، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة ، وأن الحاجة للدين تضرب بجذورها في أحوال الوجود الإنساني[١١] .

وإذا ما سمحنا لأنفسنا ـــ أيضاً ـــ بأن نضرب علىٰ الوتر الخاص بجدلية العلاقة بين القيم والواقع الإجتماعي . فإنه يمكننا أن نفترض أن حصول قيمة التدين علىٰ مستوىٰ الشيوع والإلزام ، قد يمثل إتجاهاً تعويضياً لفظياً أكثر من كونه إتجاهاً فعلياً . فأحياناً نفترض أن القيم إفرازات لواقع إجتماعي معين ، ولكننا من ناحية أخرىٰ نقول أن القيم قد تمثل تعالياً علىٰ الواقع ، أو تجاوزاً له . فعلىٰ الرغم من شيوع بعض مظاهر الانفصام الديني ، علىٰ المستوىٰ الفردي ، وكذا بعض مظاهر العلمانية علىٰ المستوىٰ المجتمعي ، إلا أن ذلك لم يقلل من مستوىٰ شيوع هذه القيم ، وأيضاً مدىٰ لزوميتها . ربما لأن بقاءها ليس مشروطاً بواقع إجتماعي معين ، بل إنها تتعالىٰ علىٰ هذا الواقع ، لتعوض الفرد عن مرارة يستشعرها إزاءه ، وتمنحه شعوراً بالهوية والإنتماء لجماعة ، أو مذهب معين ، في الوقت الذي يبدو فيه منقسماً علىٰ نفسه ، وعلىٰ المجتمع الكبير . ولعل ذلك يفسر السبب في شيوع بعض حركات الرفض ، والهجوم علىٰ السلطة ، من قبل المتدينين أو ذوي الاتجاه الديني البارز .

٢ ـــ حب الأسرة والأقارب :

يطلق البعض علىٰ الأسرة اسم ممتص الصدمات العملاق في المجتمع . إنها المكان الذي يعود إليه الأفراد ليستريحوا ، ويتداووا من جراحات صراعهم مع العالم . والموضع المستقر داخل بيئة مفعمة بالتذبذب[١٢]

ونحن نتوقع لروابطنا مع أسرنا مباشرة وبدرجة أقل مع أقاربنا الآخرين ، أن تمتد بطول عمر الأفراد الذين تشملهم هذه العلاقة . وهذه التوقعات ، لا تتحقق كلها بصفة دائمة نظراً لإرتفاع معدلات الطلاق ، وتمزق الروابط الأسرية ، بالرغم من أننا لا نزال نظرياً ؛ نتزوج ، ولا يزال الأشخاص الذين يفصمون مثل هذه الروابط ــ أيضاً ــ عرضة للإحساس بالذنب ، أو الإتهام به(١٣)

ومن ثم فإن إرتفاع مستوىٰ الشيوع والإلزام فيما يتعلق بهذه القيمة ، وحصول القطب السالب لها (التحلل من الروابط الأسرية) ، علىٰ مستوىٰ شيوع منخفض ، يمثل مؤشراً يمكن قبوله . فالأسرة والأقارب ــ خاصة في الريف ــ يمنحون إحساساً بالهوية ، والارتباط الشخصي ، والتجذر في الواقع الإجتماعي ــ وتتمثل مظاهر ذلك الحب والإرتباط ، في نزوع الكثيرين منا نحو مسقط رأسهم ، في المواسم والأعياد ، وتجمع الناس في الأفراح والأحزان . بل إن النزعة العصبية والأسرية في كثير من القطاعات المهنية والإجتماعية ، تبدو أمراً بارزاً بشكل ملفت للنظر .

بيد أن ذلك لا يجعلنا نتغاضىٰ عن وجود بعض المؤشرات تجاه عدم الاحتكام الفعلي لهذه القيمة في سلوك الناس ، خاصة في المناطق الحضرية والمزدحمة بالسكان . فضلاً عن إفتراض أن حالة الرفاهية التي تسود بين الفئات التي تشبعت بمغانم التحرر والتنمية ، قد تخلق شعوراً بالاستغناء عن الآخرين ، وهو ما يخلق حالة من الأنانية ، وعدم الإرتباط ، علىٰ أساس انساني ، ولكن وفقاً لمنطق برجماتي نفعي ، حيث يغدو التنصل من الأقارب واللامبالاة بين أفراد الأسرة الواحدة ، أمراً شائعاً . خاصة حينما تكون الأسرة والأقارب مصدر مشاكل أو يمثلون عوائق ، في سبيل تحقيق طموحات الفرد ، المشروعة وغير المشروعة .

٣ ــ الكرم :

تبدو هذه القيمة ، كخاصية شائعة في سلوك الكثيرين من الأفراد في مجتمعنا ، متمثلة في كرم الضيافة ، وحسن إستقبال الغرباء ، والحرص علىٰ مد يد العون والعطاء للآخرين . هذا فضلاً علىٰ أنها تأخذ أحياناً مفهوماً إفتراضياً في مجال السلوك يسميه البعض (النزاهة) وذلك بأن يُغدق الفرد علىٰ نفسه وعلىٰ الآخرين . كما أن ثمة جذور دينية تدعم هذه القيمة ، وكذا التراث الشعبي المتمثل في مقولات شائعة ، مثل : « مال الكُنزي للنُزهي » ، أنفق ما في الجيب يأتيك ما في الغيب » .

ويلاحظ أن هذه القيمة تقع في دائرة القيم غير الملزمة ، كما حصل القطب السالب لها علىٰ مستوىٰ شيوع متوسط . وربما دعانا ذلك للتفكير في الوجه المفارق لها ، والذي يتمثل في أن كثيراً من أشكال السلوك المندرجة تحت هذه القيمة ، قد لا تحدث

إنطلاقاً منها ، بل كنتاج لخصائص نفسية أخرىٰ ، متمثلة في حب المظهرية ، والرغبة في التقبل والإستحسان الإجتماعي ، خاصة مع أفراد قد يكونون ذوي دلالة بالنسبة لنا . ولكن إذا ما كانوا غير ذلك ، فإننا قد نكون غير كرماء .

٤ ــ طاعة أولي الأمر

أولو الأمر من لهم الحل والعقد في محيط الأسرة ، والجماعة ، والمجتمع الكبير . ويبدو إرتفاع مستوىٰ الشيوع والإلزام لهذه القيمة أمراً متوقعاً إذا ما وضعنا في إعتبارنا إفتراض فلوجل بأن الطاعة أسهل من ضبط النفس ، والإعجاب بآخر ، أسهل من إكتساب الصفات التي تخول لنا أن نعجب بأنفسنا ، ومن ثم كان تعرضنا لأن نجد من العالم الخارجي سادة يوجهون سلوكنا ، وأبطالاً يجسمون مثاليتنا ، وبذلك يتيحون لنا بعض الراحة من ذلك الجهد الأعظم ، الذي يتطلبه تنظيم أنفسنا علىٰ ضوء هذه المثل[١٤] .

وعلىٰ الرغم من وقوع القطب السالب لهذه القيمة (عدم طاعة أولي الأمر) في نطاق الشيوع المنخفض ، إلا أننا نتساءل : لماذا يرفع البعض راية العصيان تجاه أولي الأمر ، إنطلاقاً من منظور ديني ؟

وفقاً للتصور التحليلي لديناميات الطاعة أو الإذعان ، فان الملك أو الزعيم الروحي ، هو أعلىٰ رمز أرضي ، يمكن أن نسقط عليه ذواتنا العليا ، وما وراء ذلك يقوم ما هو إلهي وغير بشري . ولأننا مُعرضون ــ إلىٰ حد ما ــ لتكرار خيبة الأمل ، نتيجة لنقص وقصور ومحدودية من نسقط عليه ذواتنا العليا من البشر ، فإننا لا نجد أخيراً سوىٰ الله سبحانه نلوذ به ، فنكون آمنين نسبياً ــ ولأن سنن الله تعز علىٰ إدراكنا ، ووجوده ومظاهره لا تدركها الحواس إلا بطريقة غير مباشرة فهو منزه عن النقائص ، التي لابد أن تتضح لنا في كل الرموز البشرية ، إن آجلاً أو عاجلاً . فهو أنسب هذه الرموز لاسقاط الذات العليا عليه . ويستطيع الرجل المتدين أن يجد في صلته بالله ، راحة من عبء التوجيه الذاتي ، والصراع الخلقي إلىٰ حد كبير . فهو يلجأ إلىٰ الله ، واثقاً مطمئناً من قوته وعصمته من الخطأ[١٥] *

٥ ــ حسن السمعة :

علىٰ الرغم من عدم الدلالة الإلزامية لهذه القيمة ، إلا أنها إتسمت بمستوىٰ شيوع مرتفع ، كما حصل القطب السالب لها علىٰ درجة شيوع منخفضة .

ونحن نميل إلىٰ إفتراض نسبية إحتكام الأفراد في مجتمعنا لهذه القيمة في قطاعات السلوك المختلفة . ففي مواقف معينة يبدو الناس ــ علىٰ مستوىٰ صريح ــ بأنهم يتبنون هذه القيمة ، وفي مواقف أخرىٰ

(*) إن تحليل ديناميات الطاعة والإذعان واللجوء إلى الله سبحانه ، الذى قال به فلوجل ، ونقله عنه الباحث ، قد يناسب المجتمعات الغربية ، أما المجتمعات الإسلامية فلها أصول عقائدية وجذور تاريخية تتطلب تحليلًا مختلفاً ...
التحرير

يتخلون عنها خاصة ـــ علىٰ المستوىٰ الضمني ـــ حينما يكونون بعيدين عن نطاق المراقبة، ففي حالة مثل الزواج ـــ مثلا ـــ نجد أن حسن السمعة ، لازالت قيمة ذات أهمية بارزة ، رغم ما يقال عن إنقلاب الهرم الإجتماعي ، والطغيان المادي الذي يطفو علىٰ القيم ، في كثير من الأحيان . ولكن في مجال الكسب المادي أو المعاملات التجارية ، فإن الكثيرين لا يعنيهم التفرقة بين ما هو مشروع وما هو غير مشروع ، أو ما يضير الصالح العام أو حتىٰ الخاص ماداموا بعيدين عن الرؤية والمراقبة .

٦ ـــ الولاء للوطن :

حصلت هذه القيمة علىٰ مستوىٰ شيوع وإلزام مرتفع ، حيث يبدو الحنين للأرض والوطن أمراً شائعاً لدىٰ الأفراد في مجتمعنا .

وإذا ما وضعنا في إعتبارنا قول فيشر بأن عملية ترتيب القيم وفقاً لأهميتها ـــ وبالتالي وفقاً لمستوىٰ شيوعها أو لزوميتها ، قد تكون نتاجاً للإنصياع للمتطلبات المعيارية ، أكثر من كونها نتاجاً لاندماج أنساق القيمة . ربما لأن ضغوط جماعة الأقران تدفع بعض الأفراد لإضفاء أهمية عالية علىٰ قيمة مثالية معينة ، ترتبط بأيديولوجية إجتماعية أو سياسية محددة . ومن ثم فمع أنهم يقدرون بصورة عامة هذه القيم علىٰ أنها لديهم ، إلا أنهم لا يقتنعون بها ، ولا يسلكون وفقاً لأساليبها المعيارية(١٦) فإن ذلك يمنحنا مشروعية رصد أشكال السلوك الإنفصالي التي يبديها بعض الأفراد تجاه مجتمعهم ، متمثلة في السلبية واللامبالاة ، وعدم المشاركة الفعالة في القضايا المجتمعية الهامة ، وعدم بذل أقصىٰ أداء في سبيل قضايا التنمية ، والهجرة للخارج ، وكذا شيوع مقولات دارجة ، تنم عن حالة من الاستياء والكراهية للوطن في ظروف معينة .

وربما أمكن تفسير كل ذلك ، إذا ما إعتبرنا الولاء للوطن إلتزام من ناحية الفرد تجاه قيم ومعايير المجتمع ، في مقابل إلتزام آخر من المجتمع تجاه الفرد بأن يشبع حاجاته الأساسية البيولوجية والنفسية . كالحصول علىٰ قوت يومه دون معاناة شديدة ، والحصول علىٰ مسكن ملائم ، وتحقيق الأمن والانتماء وإحترام الذات وتقديرها ، ومن المتوقع أن من حق أي فرد نقض هذا العهد ، خاصة عندما يشعر بأن المجتمع لا يحافظ علىٰ نصيبه من الصفقة ، ولا يشعره بالانتماء ، فبمقدوره حينئذ الإلتفات للمنفعة الذاتية فقط .

وكما أوضح سيكورد وباكمان حين لا يستطيع الأفراد تحقيق نتائج مشبعة ، من خلال المجاراة لمعايير الجماعة ، التي تحدد كيف يمكن تحقيق تلك النتائج ، فإن الضغوط تثور ، كنتاج لإنهيار الإتفاق حول ماهية السلوك الملائم . ويسبب ذلك حالة نسبية من فقدان الإتجاه . ويستثير فقدان الإتجاه ـــ بدوره ـــ الشعور أو التوقع بأن أنماط السلوك غير المقبولة إجتماعياً

أضحت ضرورية لتحقيق الأهداف[١٧]

ــ وحينما نأتي للقيم المتوسطة الشيوع ، لا نجد جديداً من حيث التفسير فوسطية الشيوع لا تمثل أمراً شاذاً .

ــ بيد أن الملفت للنظر أن قيماً هامة وأساسية ، كالصدق والعدالة الإجتماعية ، وحرية التعبير السياسي ، والمنطقية في معالجة الأمور ، حصلت علىٰ متوسطات شيوع منخفضة ، كما أن معظم هذه القيم ليس لها دلالة إلزامية .

(قيم منخفضة الشيوع)

١ ــ المنطقية في معالجة الأمور :

يبدو إنخفاض مستوىٰ شيوع هذه القيمة ، وحصول القطب السالب لها (الانفعالية في معالجة الأمور) ، علىٰ متوسط شيوع مرتفع ، مؤشراً علىٰ إفتقادنا لتحكيم منطق العقل في أمورنا وقضايانا ، وغلبة النبرة الإنفعالية في أحكامنا علىٰ الأمور . وهو أمر في حاجة إلىٰ تأكيد ، خاصة أن معظم التصورات في هذا الصدد إفتراضية ، رغم وجود بعض الشواهد الواقعية المؤيدة لها .

فغالباً ما نميل للتطبيق الأعمىٰ للقوانين واللوائح ، دون منطقية ، أو تمثل عقلي لروح اللائحة أو القانون . وقد نتطرف في الاتجاه الآخر ، والذي يتمثل في التسيب التام أو عدم الإمتثال الفعلي لتلك القوانين ، إعتماداً علىٰ أهواء شخصية ، أو عوامل مزاجية ، دونما تبرير عقلي يأخذ في إعتباره صالح الفرد والمجموع . ويمكن القياس علىٰ ذلك فيما يتعلق بالواقع السياسي والمجتمعي والأسري .. الخ .

٢ ــ الصدق في القول والفعل :

يعني الصدق ، أن يكون ظاهر المرء مثل باطنه ، وأقواله معبرة عن حقيقة شعوره وإعتقاده ، إنه ضد النفاق والتظاهر بعواطف وأفكار ومقاصد لا توجد حقاً في داخل النفس[١٨].

ويشير إنخفاض مستوىٰ شيوع هذه القيمة ، وحصول القطب السالب لها (الكذب) علىٰ متوسط شيوع مرتفع (٤ر٥) ، إلىٰ أن هذه القيمة ، قد تراجعت في الفترة الأخيرة ، عن أن يكون لها مركز الصدارة ، في تشكيل سلوك الأفراد . ربما لإحساس الكثيرين بأنها لم تعد مشبعة لحاجاتهم الخاصة بالتقدير والتقبل الإجتماعي ، فضلاً عن التدعيم السلبي لهذه القيمة ، وإعتبار الكذب والتحوط نوعاً من (الفهلوة) والمهارة في التعامل مع الآخرين . فكثيرا ما نجد أن الصدق في التعامل والصراحة في التعبير أمراً غير مرغوب ، بل ويفضي لنوع من النبذ والرفض الضمني أو الصريح لصاحبها . وهو أمر يسلب قيمة الصدق فعاليتها ، ويجعلها ذات عائد سلبي بالنسبة للأفراد .

٣ ــ العدالة الإجتماعية :

حصلت هذه القيمة علىٰ متوسط شيوع منخفض ٣٫٣٣ ، وهو أمر ملفت للنظر. ومن المعروف أن العدل الإجتماعي ، ينصب أساساً علىٰ العدالة التوزيعية . وذلك بهدف تقريب الفوارق بين الناس ، الناجمة إما عن الطبيعة (فوارق في الإستعدادات ، والمواهب والكفاءات) أو عن الأوضاع الإجتماعية المتوارثة (الميراث ، المكانة الإجتماعية للأسرة أو الوالدين ، النفوذ السياسي والإجتماعي المتولد عن بنية المجتمع .. الخ) . وكذا التوفيق بين ما يحتاجه المرء وما يستطيع هو أن يقدمه للمجتمع[١٩] .

وربما كانت مظاهر العنف الجماهيري وضروب السلوك الإجرامي وغير المشروع ، والتي تشيع في مجتمعنا ــ في بعض الأحيان ــ مؤشراً علىٰ الحرمان النسبي أو الظلم الإجتماعي الذي تشعر به فئات معينة ، حتىٰ فترات الرخاء الإقتصادي .

وقد أوضحت الدراسات أن معدلات الجريمة والعنف لا تظهر فقط في فترات الكساد الاقتصادي ، وإنما تشيع علىٰ عكس ما هو متوقع في فترات الرخاء . ويمكن إرجاع هذا بالطبع إلىٰ زيادة الشعور بالفروق الضخمة في الثروة والدخل والمكانة الإقتصادية ، وما قد يخلّفه ذلك من آثار مباشرة علىٰ مشاعر المُعدمين وتقديرهم لذواتهم[٢٠] .

٤ ــ حرية التعبير السياسي :

حصلت هذه القيمة علىٰ درجة شيوع منخفضة ٢٫٣٣ ، بينما حصل الكبت السياسي ، وهو القطب السالب لهذه القيمة علىٰ متوسط شيوع مرتفع ٥٫٣٦ ، وهو مؤشر خطير علىٰ وضعية ممارسة المواطن لحق التعبير السياسي في مجتمعنا ، كقيمة يترتب عليها أنماط معينة من السلوك .

ومن المفترض أن شيوع الكبت السياسي في مجتمعنا ، وإنخفاض في مستوىٰ حرية التعبير ، يترتب عليه شيوع أنماط من السلوك العدواني الموجه نحو السلطة بمؤسساتها وأشخاصها . هذا فضلاً عن توافر الإحساس باللامبالاة والسلبية والإمعية المفرطة الناجمة عن الإحساس بالعجز عن التغيير وعدم جدوىٰ القول . وهو ما قد يفضي في النهاية ، للتدمير البطيء للهياكل الأساسية للمجتمع ، عن طريق التراخي في المعالجة السليمة لكل مهمة ، والإحساس بالإنفصال عن المجتمع وتنظيماته .

خاتمة :

وهكذا نجد أن التناقضات الإجتماعية التي تصاحب التغير الإجتماعي ، يمكنها أن تسلب وظيفة التوجيه بعض القيم الأساسية . فبينما تظل هذه القيم شائعة علىٰ المستوىٰ الصريح للتوجهات القيمية للأفراد ، إلا أنهم لا يحتكمون إليها في سلوكهم الفعلي .

ومن ناحية أخرىٰ نجد أن الضغوط الإجتماعية التي تمارس علىٰ الأفراد ، في إتجاهات رديئة قيمياً ، تجعلهم يسلكون بشكل سلبي نحو قيم هامة وأساسية ، أو يتخلون عن الإحتكام إليها ، أو يعطونها أوزاناً منخفضة من حيث مستوىٰ الشيوع ، وكذا مدىٰ الإلزام .

ولعل استعراضنا لبعض جوانب المفارقة القيمية ، في سياق هذه المرحلة ، التي يمر بها مجتمعنا (مرحلة الإنفتاح الإقتصادي والفكري) قد يمثل هتافاً صامتاً ، نحو ضرورة إستخدام أسلوب التغيير المخطط ، أو تخطيط التغير في إطار ما أشار إليه **كارل بوبر** علىٰ أنه هندسة إجتماعية . لا تعدو عن كونها سلسلة من التوافقات الحذرة المتدرجة ، لحل أية مشكلة إجتماعية ، وإحتواء المضاعفات السيئة التي قد تنجم عن كل عمل من أعمال التخطيط . والتي قد تعجز معرفتنا الراهنة عن التنبؤ بها[٢١] . خاصة في بلدان العالم الثالث بوجه عام والإسلامي بوجه خاص ، لمعايشتها مراحل حرجة في عملية التنمية ، إقتصادياً ، وما يصاحب ذلك من إختلال في البنية الإجتماعية والثقافية ، يحتاج إلىٰ ضبط وتخطيط .

الهـــوامـــش

١ ــ شتا ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٢

٢ ــ كاظم ، ١٩٧٠ ، ص ٨

3- Sherif,1961, p.196

4- Cotgrome-Duff,1981,p.92

5- Acuff,1973,p.109

6- Ibid

٧ ــ فروم ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٠

8- Rokeach,1976,p.345

9- Feather,1975,p.23

١٠ ــ دياب ، ١٩٦٦

١١ ــ فروم ، ١٩٧٧ ، ص ٢٥

١٢ ــ توفلر ، ١٩٧٧ ، ٢٥

١٣ ــ نفس المرجع ص ١٠٢

١٤ ــ فلوجل ١٩٦٦ ، ص ٢٤٠

١٥ ــ نفس المرجع ، ص ٢٥٧

16- Feather,1975,p.290

17- Second-Backman,1974,p.335

١٨ ــ بدوي ، ١٩٧٧ ، ص ١٧٣

١٩ ــ نفس المرجع ، ص ١٦٥

٢٠ ــ أرجايل ، ١٩٧٣ ، ص ٧٨

٢١ ــ نفس المرجع ، ص ٢٩٩

المراجع

ـ أرجايل (مشيل ـ ١٩٧٣) : **علم النفس ومشكلات الحياة الإجتماعية**، ترجمة عبدالستار إبراهيم ، القاهرة : دار الكتب الجامعية .

ـ بدوي (عبدالرحمن ـ ١٩٧٧) : **الأخلاق النظرية** ، الكويت : دار المطبوعات .

ـ توفلر (ألفين ـ ١٩٧٤) : **صدمة المستقبل** ، القاهرة : دار نهضة مصر .

ـ دياب (فوزية ـ ١٩٦٦) : **القيم والعادات الإجتماعية**، القاهرة : دار الكاتب العربي .

ـ فروم (اريك ـ ١٩٧٢) **ثورة الأمل** ، بيروت : دار الآداب .

ـ فروم (اريك ـ ١٩٧٧) **الدين والتحليل النفسي** ، القاهرة : مكتبة غريب .

ـ فلوجل (كارل ـ ١٩٦٦) **في النفس والأخلاق والمجتمع** ، القاهرة : دار نهضة مصر .

ـ كاظم (ابراهيم ـ ١٩٧٠) **القيم السائدة بين الشباب** ، القاهرة وزارة الشباب ـ إدارة البحوث .

ـ ولسن (كولن ـ ١٩٥٨) **اللامنتمي** ، بيروت : دار الآداب .

- Acuff, G & Allen, D.E (1973) **From man to society,** New York : Dryden Press.

- Cotgrone,S & Duff, A (1981) **Environmental, Values and Social change,** British 7. of Sociology. vol. 32 n (1) 93 - 109.

- Feather, N.E. (1975) **Values in education and society.** New York : Free Press.

- Rokeach, M (1976) The **Nature of human values and values systems,** In Hollander, P. E & Hunt, R.G. (eds.) & Current perspectives in social Psychology. 4 ed. New York : Oxford Univ. Press.

- Sherif, M (1961) **Conformity. Deviation, Norms and group relations,** In Bery and Bass (eds.) Conformity and deviation. pp. 159 - 197 New York : Harper and Row.

- Second, P.E & Backman, C.W. (1974) **Social psychology**. New York : Mc Graw Hill.



إشكالية التراث والعلوم السياسية

د . نيڤين عبدالخالق مصطفىٰ

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

جامعة القاهرة

الاشكالية المطروحة للبحث تثير العديد من القضايا التي تتعلق بموضوعات شتىٰ بعضها يدور حول ماهية هذه الإشكالية ونواحي اللبس والاشكال فيها . والبعض الآخر يتعلق بمنهج المعرفة المستقىٰ من التراث وكيفية الإفادة منه في نطاق العلوم السياسية وتدريسها في الجامعات العربية .

أولاً : إشكالية التراث

المعنىٰ الواسع للتراث[1] الذي ينصرف إلىٰ ميراث الإنسانية كلها ليس هو الذي نقصده ، لأنه في بعض الأحيان يكون وسيلة لإلغاء التمايز الحضاري بهدف فرض سيطرة الأقوىٰ .

أما المعنىٰ الذي نتناوله للتراث ، فهو المنصرف إلىٰ ذلك الميراث المعنوي ، الذي تركه السلف للخلف ، والذي يتعلق بجماعة معينة تشعر بأنه يعنيها ويخصها ، حيث يصير بالنسبة لها مدخلاً لفهم الذات وتحديد الهوية ، علىٰ ضوء الخبرة الماضية ، وحيث يمثل أصلاً يجتمع عليه أفراد هذه الجماعة ، ويشعرون عن طريقه بالانتماء . ويعول منهجنا خلال هذه الورقة ، علىٰ البدء بإثارة بعض القضايا المتعلقة بهذه الإشكالية ، لنحدد موقفنا منها ، قبل أن نعرض تصورنا لعملية إحياء المعرفة بالتراث ، والإستفادة منه في العلوم السياسية . ونعرض لهذه القضايا تباعاً :

طبيعة التراث ونعته : فالتراث ذو طبيعة كلية واستمرارية ، وذو نعت عربي وإسلامي . فهو يرتبط بالسلف لأن ما نعاصره اليوم لا يتصف بأنه تراثا ، إلا أن ارتباطه بالسلف لا ينفي الإستمرارية « للأمة »[2] التي ينتسب إليها هذا التراث . وهو من حيث النعت عربي

إسلامي لأنه يرتبط بالخبرة التاريخية العربية الإسلامية ، والعروبة هنا هي عروبة اللسان ، وليست عروبة الجنس ، أو العنصر . فاللسان العربي بعد نزول القرآن ، أصبح جزءاً من الإسلام لا ينفصل عنه[٣] . والتراث أيضاً كلي وشامل لوجوه ومعاني عدة ، تشمل كل ما تركه السلف للخلف ، سواء ما اتخذ طابع التدوين في شكل نصوص مكتوبة ، أو ما اتخذ شكل العرف والمفاهيم التي ترسبت في الوعي والشعور الجماعي ، والتي لو تم طمسها ظاهرياً ؛ تظل كامنة تحت السطح ولا تلبث أن تعبر عن نفسها حين تواتيها العوامل المناسبة[٤] ، مؤكدة بذلك علىٰ معنىٰ الاستمرارية المذكورة آنفاً . وبذلك فإن الاقتصار في التراث علىٰ النصوص المكتوبة ، التي تنتمي في غالبيتها إلىٰ مجموعتين من السلف : الفقهاء ، والفلاسفة ، إنما يحدّ من نطاق تعاملنا مع التراث ، لأنه يربطنا بخبرة ذاتية محددة ، زماناً ومكاناً ، ومرتبطة بأشخاص معينين بالأسماء . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرىٰ فإن تلك النصوص المكتوبة كانت في معظم الأحيان تدور حول ما ينبغي أن يكون ، لا علىٰ ما هو قائم بالفعل . ولذلك وجدنا تلك الفجوة التي تظهر أحياناً عند مقارنة التراث المرتبط بالممارسة السياسية ، بذلك المرتبط بالنصوص المكتوبة ، حيث قد يعبر الأول عن سلوكيات وممارسات قد لا تتطابق في بعض الأحيان مع ما تؤكد عليه نصوص التراث ، سواء ما اتخذ منها صورة فلسفية أخلاقية أو صورة فقهية تقنينية . والتعامل مع تلك الفجوة إنما يكمن — من وجهة نظرنا — في تناول التراث بشكل كلي وشامل لكل ما له صلة بالمشاكل العملية للجماعة السياسية وطريقة فهمها وأسلوب مواجهتها وكيفية إدراكها لها[٥] .

تمجيد التراث والنزعة التقديسية : حيث نجد أن مناشدة التراث ، كمحاولة للخلاص من إخفاقات يعاني منها الخلف ، في الواقع المعاصر ، أو كرد فعل لخوف من خطر يستشعرونه يجعل اللجوء إلىٰ التراث بمثابة إجراء دفاعي ، وفي ذلك نجد أن هذه الظاهرة ليست بجديدة ، فهي قد اتخذت صوراً متكررة عبر التاريخ العربي الإسلامي ، والجهود فيها موصولة ، حيث يقود الإحساس بحرمان أخلاقي ونفسي شديد ، الأفراد والجماعات نحو السعي وراء النموذج الفذ . ويضاف إلىٰ ما سبق أن النظم الإنتقالية تمر بتغيير إجتماعي شامل ، يؤثر فيه بشكل أو بآخر ، سلوك النخب السياسية ، لأنه يرتبط بقضية الشرعية والضبط . ولذلك فإن البعض يرىٰ أن الشخصية « غير المستقلة ذاتياً »[٦] ، بمعنىٰ أنها لا تمثل أصالة معينة بالنسبة لمجتمعها ، تثير الشكوك من حولها ، كما أنها قد ترفع من التوقعات المبالغ فيها ، للقدر الذي يستطيع أن ينجزه أي ماسك للسلطة . ورد الفعل لذلك الوضع قد يظهر في شكل البحث عن المجتمع السياسي

الأمثل ، والتساؤل عن السند الشرعي للولاءات السياسية النهائية . وقد يتخذ ذلك صورة التركيز حول الولاء للقومية ، كما قد يظهر في التعلق بالخلافة الإسلامية والولاء للإسلام . ويضاف إلىٰ ذلك أيضاً الشعور بعدم الثقة في جدوىٰ الإقتباس عن الغرب ، لإرتباطه بمعنىٰ الاستعمار الذي يمثل خلفية مرفوضة ، لاسيما وأن محاولات الاقتباس تلك — التي قد تتخذ مسمىٰ « التحديث » أو « التنمية »(٧) — تفرض أحياناً من أعلىٰ في صورة مجموعة من التكوينات المتباينة ، والتي قد تتعارض أحياناً مع التكوينات التقليدية المنتمية للمجتمع ذاته . وهنا نجد أن مناخاً من الشك ، وعدم القدرة علىٰ التنبوء بشكل التربة الصالحة ، للبحث عن شيء متفوق ، يمكن أن يعمل كجسر بين الحاضر المرفوض ، أو المشوب بالشك ، وبين المستقبل غير المحدد . حينئذ تظهر الدعوة إلىٰ إحياء المعرفة بالتراث ، بإعتباره المنقذ المؤهل لحل مشاكل العصر ، وتتخذ أحياناً شعارات « الأصالة والمعاصرة » أو « التجديد » .. كلها محاولات تعبر عن مناشدة واستحضار التراث المتفوق ، وانتظار الخلاص علىٰ يد هذا البطل المسمىٰ التراث .

فاعلية التراث وجدوىٰ عملية الإحياء :

وانطلاقاً مما سبق نوضح أن — التوقعات المتزايدة التي تعلق علىٰ التراث . إنما تنطوي في أحد جوانبها علىٰ تحميل للتراث بأكثر مما ينبغي . لأنه إذا كان السلف قد عاشوا حياتهم ، وواجهوا مشاكلها ، وتفاعلوا مع البيئة المحيطة بهم ، فهم ليسوا مطالبين بأن يواجهوا حياة الخلف ، وأن يجدوا لديهم الإجابة والحلول ، لكل ما يعن من مشاكل وما يلتبس عليهم من إشكاليات . فمثل ذلك الجهد إنما يطلب من المعاصرين أنفسهم . ولذلك عندما لا يوجد في التراث ما يفيد بخصوص جزئية من جزئيات الواقع المعاصر ، فهذا ليس عيباً أو قصوراً في التراث ، لأنه ليس من المفترض أصلاً أن يوجد فيه حل لكل شيء . وهذا الوضع لا يعد مسوغاً لوصف التراث بعدم الفاعلية ، أو عدم الجدوىٰ ، لأن الفاعلية والجدوىٰ إنما تتأتىٰ من أشخاص المتعاملين مع التراث . فالتراث في هذه الناحية محايد ، فهو إرث فاعليته رهينة بالقدرة علىٰ تحقيقها والاستفادة منها . ومن هنا ، فإن القصور والجمود ، أو الفاعلية والجدوىٰ ، إنما هي صفات تخلع علىٰ محاولات التعامل مع التراث ، وليس علىٰ التراث ذاته . وبذلك فإن إطلاق الدعوة إلىٰ إحياء التراث تعني إحياء المعرفة بالتراث لأن التراث نفسه موجود وباق . ونشير بهذا الصدد ، إلىٰ أن عملية الإحياء قد تنزع نزعة انتقائية ، قد تركز علىٰ جانب السلب أو الإيجاب(٨) ، أو قد تنزع نزعة توفيقية . والواقع أن فاعلية هذه العملية مرتبطة بالتزام الصدق المنهجي في التعامل مع التراث حتىٰ لا تعاق عملية الاتصال بين السلف والخلف ولا تحدث

تلك الفجوة الشعورية التي تظهر عند الحديث عن التراث وكأنه في وضع إنفصال عن الذات وليس في وضع تعايش واتصال . وهنا نجد أن عملية إحياء المعرفة بالتراث ليست بحاجة إلىٰ منهاجية ، بقدر حاجتها إلىٰ إيمان القائمين بها بأهميتها وبقدرتهم علىٰ التفاعل مع التراث ومعطياته .

وبعد أن تعرضنا لبعض القضايا المتعلقة بإشكالية التراث وأوضحنا موقفنا منها . نقدم تصورنا لمنهاجية إحياء المعرفة بالتراث ، ونستهل ذلك بالتساؤل التالي :

من هو المؤهل والمسئول حقيقة عن مهمة البحث في التراث ، ومحاولة إحياء المعرفة به ، واستخدامه في نطاق العلوم السياسية ؟

في الواقع أن موضوعات السياسة كما يظهر من متابعة تاريخ الفكر والتراث السياسي الإسلامي ، كان يتناولها من يغلب عليه وصف الفقيه أو الفيلسوف . والفقيه الذي ينصرف جهده إلىٰ عملية تخريج الأحكام من مصادرها الشرعية ، ليس بالضرورة مفكراً سياسياً . وإن تجمعت لفقيه مكانة سياسية ، فهي ترجع إلىٰ مواهب شخصية خاصة به ، وليس إلىٰ طبيعة عمله المعنية بصفة خاصة ، بالقياس العقلي والمقارنة بين الأشباه والنظائر ، والتي تختلف عن أمور السياسة المتغيرة[٩] . ولذلك فإن احتكاك معظم الفقهاء بالسياسة ، إنما كان بقصد إصدار الفتاوىٰ وتوضيح ما للراعي والرعية من حقوق وواجبات ، مستمدة من الأصول التشريعية[١٠] ، وهم في ذلك متسقون مع أنفسهم . وإذا نظرنا إلىٰ تعامل الفقيه المعاصر مع التراث وأمور السياسة ، نجد أن التراث بالنسبة له ـــ سواء كان في ذلك التراث الفقهي أو التاريخي السياسي ـــ هو مجال للقياس علىٰ الأشباه والنظائر . ولذلك فإن معظم النتاج الفكري المرتبط بمن تغلب عليه صفة الفقيه يكون متعلقاً بالسوابق التاريخية والفقهية . وكذلك نجد أن من تغلب عليه صفة الفيلسوف يعبر نتاجه الفكري عن تصور ذاتي مستمد من رؤيته الخاصة ومتأثر فيه بأحوال وظروف عصره ، ويكون نجاحه في صياغة نظرية ذات طابع سياسي ، أمر مرده إلىٰ مدىٰ قدراته الفكرية . والفيلسوف المعاصر عندما يتناول التراث ، فإنه يتناوله من خلال هذه الرؤية الذاتية ، التي تغلب عليها نزعة الفلسفة . وأيضاً المؤرخ الذي يعبر نتاجه الفكري عن طابع التسجيل والمتابعة الزمنية ، ليس هو من يتصدر لهذه المهمة .

ولهذا فإننا نستطيع القول بأن الباحث الذي يمتلك أدوات التحليل العلمي للظاهرة السياسية ، والمتمكن من التعامل مع السياسة ومتغيراتها ، ودراستها علىٰ مستوىٰ الفكر ، وعلىٰ مستوىٰ الحركة ، هو المؤهل والمسئول حقيقة عن مهمة الاضطلاع بالبحث والتنقيب في التراث من الوجهة السياسية العلمية ، دون أن يقتصر علىٰ ما

يمتلك من أدوات منهجية ، ولكنه لابد وأن يجعل من اجتهادات الفقهاء ومن تصورات الفلاسفة ومن تسجيل المؤرخين خلفية فكرية بالنسبة له ، ينطلق منها بعد ذلك لكي ينقب في كليات التراث السياسي . ولاشك أن ذلك سوف يربأ كثيراً من الصدع الناشيء عن الانفصال ما بين من يعرفون العصر واحتياجاته ، والسياسة ومتغيراتها ، ولكنهم لا يعرفون شيئاً عن الفقه وأصوله ، وعن التراث الفكري والفلسفي والتاريخي ، وبين من يعرفون ما سبق ولكنهم يفتقرون إلىٰ القدرة علىٰ التفاعل مع حقائق السياسة ومتغيراتها . واجتماع هذه الروافد في الباحث والمفكر والعالم السياسي ، سوف يكون له أثر عظيم علىٰ جدوىٰ وفاعلية عملية إحياء التعامل مع التراث ـــ في مجال العلوم السياسية ـــ وجعلها إحدىٰ القوىٰ الدافعة للتطور والتقدم .

بقىٰ أن نتحدث عن تصورنا لمنهاجية إحياء التعامل مع التراث ، والاستفادة منه ، في مجال العلوم السياسية ، وهي تقوم علىٰ دعامتين أساسيتين :

الدعامة الأولىٰ : اللغة العربية والمنهاجية المقترحة

ونلاحظ في هذا الصدد ، أن من الأوليات التي تتطلبها منهاجية التعامل مع التراث ، هي التمكن من اللغة العربية والتمكين لها ، حيث تبدأ إشكاليات التعامل معه عادة ، ببداية لغوية تدور حول تفسير النصوص والدلالة اللغوية لألفاظ معينة لها معناها ، سواء في الأصل التشريعي في القرآن والسنة ، أو في الاستخدام الحركي . ولذلك أهميته في بناء المفاهيم المتعلقة بألفاظ لها إستخدامها في مجال التراث السياسي كألفاظ : الخلافة ، الشورىٰ ، الحكم ، الإمامة ، الأحزاب ، الخروج ، الهجرة ، الصبر ،.. إلخ حيث ينبغي عدم الإكتفاء بالدلالة المركزية ، أو الهامشية للفظ من الألفاظ ، وإنما يلزم التعرف علىٰ تاريخ اللفظ وتطور دلالته[11] .

ولا أقصد من ذلك بالطبع إغراق الباحث في التراث في مجال التأويلات الكلامية والاشتقاقات اللفظية . وإنما أرمى إلىٰ إبراز المعنىٰ اللغوي والدلالة اللفظية لما لهما من أهمية في إحياء التعامل مع التراث ، وإحلال ألفاظ التراث الأصيلة محلها اللائق ، في حياتنا السياسية ، والإجتماعية .

ويرتبط بذلك أيضاً ، تأثر اللغة السياسية العربية بالثقافة العلمانية الغربية ، حيث هجرت بعض الألفاظ الأصيلة ، التي لها دلالتها المرتبطة بالتراث . كألفاظ : الشورىٰ ، الحسبة ، أهل الحل والعقد ، وغيرها . وذلك في مقابل شيوع ألفاظ أخرىٰ ، تستخدم كترجمة لمرادفاتها المقتبسة من لغات أخرىٰ ، كالمعارضة مثلاً كترجمة للفظة Opposition[12] والصفوة والنخبة كترجمة للفظة Elite أو غيرهما من ألفاظ

تعرب مثل البرلمان والديمقراطية وما إلىٰ ذلك .

وهذا الأمر يزيد من مشاكل العلوم السياسية في الوطن العربي ، حيث أن الألفاظ تكتسب دلالتها في كل لغة بعد تجارب كثيرة ، وخبرات يمر بها المجتمع الذي يستخدم اللغة ، فإذا انتقلت الكلمة وخرجت من بيئتها ، إلىٰ بيئة أخرىٰ ، فإن هذا يواجه صعوبة أن تكون الترجمة حاملة للدلالات الدقيقة التي تؤديها الكلمة في بيئتها الأصلية . ويزيد الأمر صعوبة ، أن المجتمع العربي الإسلامي حتىٰ وإن لم يتم إبراز الإسلام فيه في صورة سياسية تعبر عن مفاهيم ومدركات الإسلام ، فإنه يحتفظ به تحت السطح ، وتبقىٰ مفاهيمه مختزنة (كما يقولون في علم النفس: في اللاشعور) لذلك فإن محاولة فرض ألفاظ ثقافات ولغات أخرىٰ ، علىٰ واقع هذا المجتمع ، تصطدم مع الآثار الموجودة والمختزنة من التراث ، ويكون الصراع بين الوافد والموروث ، من أكبر التحديات التي يواجهها المشتغل بالعلوم السياسية — إذا كرّس نفسه للعمل في عملية إحياء التعرف علىٰ التراث والتفاعل معه ، واستخدامه في مجال العلوم السياسية .

الدعامة الثانية : موقفنا من التاريخ ونحن بصدد البحث في التراث

إن التاريخ بالنسبة للباحث والمحلل السياسي ، يمثل معملاً لإجراء التجارب إذا جاز التعبير — ومجالاً لإختبار فرضياته وفروضه[١٣]؛ ويقوم المنهج التقليدي في التعامل مع التراث علىٰ تقديمه في صورة الفرق والمذاهب وعرض تاريخها الفكري والحركي ، أو تناول أعلام الفكر الإسلامي من فقهاء وفلاسفة . وعلىٰ الرغم من قيمة هذا المنهج ، إلا أن عملية إحياء التفاعل مع التراث — والاستفادة منه في مجال العلوم السياسية، في حاجة إلىٰ إرتياد منهج جديد يتجاوز ذلك الأسلوب التقليدي إلىٰ دراسة قضايا الوجود السياسي والإجتماعي ، وكيفية تناول وإدراك الفرق والمذاهب لهذه القضايا ، وذلك من أجل بلورة مدارس فكرية ، تجمع فكر الفرق والمذاهب تحت مدركات واحدة ، تمثل مبادىء لها استمرارية تاريخية ، جعلتها تحيا حتىٰ عصرنا هذا ، حيث تظهر أصداء تلك المدارس لدىٰ بعض الإتجاهات المعاصرة .

ولقد قمنا بمحاولة في إطار ذلك التصور من خلال دراستنا « للمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي »[١٤] ، حيث حاولنا الخروج من إطار المتابعة التاريخية الزمنية ، إلىٰ إطار أرحب ، يتعامل مع التراث كمعبّر عن مبادىء وأفكار ، وليس عن دول وأشخاص . وذلك لأن انحصار البحث داخل حدود زمنية بعينها ، تمثل عهوداً تاريخية وتجارب ذاتية ، له مخاطره التي تتمثل في تبنّي وجهة النظر السائدة في الحقبة الزمنية التي يدور في إطارها البحث ، أو رفضها ،

وتقديم ذلك على أنه هو المعبِّر عن التراث ، مع أن الأمر في حقيقته هو أن أي ممارسة إنما تعكس خصوصيتها .

وبذلك نصل إلى أن نقطة البدء في التحليل السياسي للتراث ، لا تقتصر فقط على جانب الثبات المتمثل في الشريعة والنصوص الثابتة ، ولا على جانب التغير المتمثل في الممارسة ، ووقائع التاريخ وأحداثه المستمرة . وإنما هي ينبغي لها أن تجمع وتسير على هذين الساقين ، في منهج يتجاوز الدوران حول التجارب التاريخية(٥١) إلى تبني اللجوء إلى الخبرة التاريخية المرتبطة بالتراث من أجل معرفة أصول وقواعد الممارسة ، دون الإلتزام بتبني أشكالها ، أو إشكالياتها النابعة من خصوصيتها الزمنية والبيئية .

ثانياً : إنطلاقا مما سبق نعرض محاولتنا في الكشف عن **منهج المعرفة المستقى من التراث في إطار مقارن ، مع المنهج الوضعي والتفسير المادي ، وكيفية الإستفادة منه ، في مجال العلوم السياسية** ، ونحدد فيما يلي بعض عناصره :

١ ـ وحدة الظاهرة الإجتماعية والسياسية وتكاملها :

يقوم المنهج الوضعي على إقتصار العلم على ما هو محسوس وملموس ، وما هو خاضع للتجريب . وبالرجوع إلى التراث ، نجد أنه يعرف ذلك الجمع بين العناصر المختلفة للشخصية الإنسانية ، وللمجتمع نفسه ، حيث لا يقر بأي فصل لأي عنصر من هذه العناصر ، بل إنه يرى في هذا الفصل تدميراً لشخصية الإنسان وللمجتمع نفسه . ويظهر هذا الجمع في مظاهر شتى : كالجمع بين المادة والروح وتكاملهما ، والجمع بين الدنيا والآخرة ، حيث ينظر للأولى على أنها « مزرعة للآخرة » .

والواقع أن هذا الجمع بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة الإجتماعية والسياسية ، وتكاملها في إطار يجمع بين الإنسان والمجتمع والكون ، له أصوله المستقاة من التراث ، بمعناه الكلي ، والتي منها نستقي التصور التراثي للوجود السياسي والإجتماعي ، والذي يقوم على عدة دعائم :

ـ النظر إلى الكون والخلق على أنه وجد من أجل المعرفة بالله وعبادته .

ـ أن البشرية سائرة نحو غاية محددة ، تتمثل في يوم للحساب يفصل فيه الخالق بين خلقه .

ـ أن الدولة ـ المجتمع السياسي ـ هي وسيلة تمكن الفرد من إجتياز الإختبار الدنيوي ، والوصول إلى يوم الحساب ، وهو مؤدياً لفروض دينه بعيداً عن إرتكاب ما حرَّمه الله .

ـ ومن ثم فإن من أول وظائف الدولة والمجتمع السياسي ، تمكين الفرد المسلم من تحقيق مبادىء الإسلام السياسية ، والإجتماعية ، وإزالة العقبات التي تحول دون ذلك . وبذلك ، فإن للدولة والمجتمع وظيفة عقيدية ، والحاكم بمثابة الحارس على الشرع .

وهذا المعنىٰ يظهر في معالجة التراث السياسي لقضية الخلافة وتعريفها بأنها « خلافة عن صاحب الشرع ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به »[١٦] .

وتلك النظرة القائمة علىٰ الجمع والتكامل والوحدة لها آثارها علىٰ طريقة التناول لكثير من المسائل المتعلقة بالسياسة كعلم وممارسة . من ذلك مثلاً مسألة « **الشرعية** » و « **المشروعية** » . « فالمشروعية » في المعنىٰ المستقىٰ من التراث ــ المرتبط بالإجتهاد من الأصول التشريعية التي منها تستقىٰ أدلة الأحكام ــ تعني : الأساس الذي يجعل أمراً من الأمور مشروعاً ، أو يبين حكمه من حيث الوجوب ، أو الندب أو الإباحة[١٧] ــ أما « شرعية » شيء ما فهي : أن يكون مشروعاً علىٰ أساس من المشروعية بمعناها السابق بأن يوجد دليل علىٰ مشروعيته وحكمه .

فإذا قارنا هذا المعنىٰ السابق ، بالمعنىٰ المستقي من المفاهيم الغربية لعلم السياسة ، نجد أنه يقوم علىٰ التمييز بين « المشروعية » و « الشرعية » حيث ينظر إلىٰ الأولىٰ علىٰ أنها ترتبط بنص القانون ، وقد يطلق عليها « الشرعية القانونية » .

أما معنىٰ « الشرعية » ، فقد نظر إليها علىٰ أنها ترتبط بالقيم والتوقعات الإجتماعية ، وقد يطلق عليها أحياناً إسم « الشرعية السياسية » أو « الشرعية الإجتماعية » .

وهذا التمييز بين المفهومين لا يعرفه التراث الإسلامي المرتبط بالأصول التشريعية حيث أن ما هو شرعي مشروع والعكس صحيح . « فالشرعية الإسلامية » واحدة وتتسع لتضم « المشروعية » ــ بمعنىٰ الإستناد إلىٰ ما يبرر ويضفي الصحة علىٰ التصرف ــ، و « الشرعية السياسية » بمعنىٰ إلتزام السلطة باحترام المبادىء والأحكام الواردة في أصول الشريعة ، وإلتزام المواطن إزاءها بالطاعة ، حيث يمثل إحترامه لتلك الأصول ما يبرر طاعتها وبالتالي شرعيتها[١٨] .

٢ ــ مركز الإنسان في الكون ووظيفة علم السياسة

النظرة إلىٰ الإنسان في التراث العربي الإسلامي ، تقوم علىٰ أن الله سبحانه جعل الإنسان في الأرض خليفة ، وحمله أمانة العقل ، وهو لذلك له مسئولية فردية إزاء عمله ، وله جزاء علىٰ هذا العمل ، فالإنسان هو مخلوق الله المكرم ، حيث سخّر له الكون . وعليه أن يفهم هذا الكون ، ويقلّب النظر فيه ليدرك عظمة الخالق ، وليدرك حقيقة ذاته نفسها ، حيث يتعامل من هذا المنطلق مع كافة مكونات الكون ، علىٰ أنها مخلوقات لله مثله هو ، ولذلك فهو يحترم خلق الله ، ويحترم نعمة الله ، ويوزع من خير الله لأنه ليس مالكه الأصلي . أيضاً الإنسان كيان كلي يضم الجسد والروح ، والقلب والعقل ، ولا انفصال بين هذه المكونات .

من هذه النظرة إلىٰ الإنسان ، ومن هذه الوحدة والالتقاء بين المكونات والعناصر المختلفة للظاهرة الإجتماعية والسياسية ، لا نجد في التراث مكاناً للخلاف بين العلم والدين ، ولا بين الدين والأخلاق ، ولا بين الدين والدولة . وفي ضوء ذلك كله ، نجد أنه ليس هناك ما يمكن أن يسمىٰ فكر ديني ، أو لغة دينية ، أو رجل دين ، أو سلطة دينية ، وأخرىٰ زمنية ، علىٰ النحو الذي يفهمه علم السياسة الغربي . وبالتالي فإن علم السياسة ، إنطلاقاً من هذه النظرة ، مرتبط بالدين والفلسفة والأخلاق ، حيث يتناول البحث في الظاهرة السياسية التي تحوي الإنسان والمجتمع ، في نظرة لا تنفصل عن الكون المحيط ، ويكون الهدف هو مساعدة الإنسان علىٰ بلوغ قدره الإنساني ، عن طريق المجتمع السياسي (الدولة) وبواسطة العلم المدني المسمىٰ « علم السياسة »[19] .

٣ ـ التراث والتفسير المادي

لم يعرف التراث العربي الإسلامي ذلك الصراع الذي عرفه التراث الغربي بين الدين ومعطيات العلم ، والذي أدىٰ إلىٰ انتصار العلم وقطع الصلة بالدين . ونتيجة لذلك هيمنت النظرة المادية التي ترد أصول الأشياء كلها إلىٰ المادة ، والتي تنكر ما سوىٰ المحسوس كله ، من غيب ووحي ، فالطبيعة موجودة « وجوداً ذاتياً » والكون إنما نشأ « صدفة » .

وامتدت النظرة المادية إلىٰ الظواهر الإنسانية والإجتماعية[20] حيث نظر إلىٰ أنه ، بإستطاعة الإنسان عن طريق العلم ، أن يفسر كل الظواهر المحيطة به ، وأن يقيم بناء علىٰ ذلك نظاماً إجتماعياً وسياسياً ، خالياً من الإعتقاد أو الإيمان بغير ما هو مادي ومحسوس . والواقع أن كل ما سبق أتخذ أساساً لإقامة أيديولوجيات ، وأصبح يمثل مسلمات تتحدث عن قداسة وجلال العلم ، وتوسع من الفرقة بين العنصرين المتكاملين عنصري المادة والروح .

وهنا نجد أن البحث في التراث ، يظهر مبدأ هاماً يرسي أن معرفة الإنسان بقوانين الطبيعة ، لا تغني عن الإيمان بصانع الطبيعة . ومن ثم فإن الدعوة إلىٰ تأليه الطبيعة ، والقول بالتطور المطلق ، الذي ينسحب علىٰ كل الظواهر ، بإعتبار أن كل شيء قد بدأ ناقصا ثم تطور ، إنما تترك آثاراً عميقة ، تختلف كلية عن النظرة المستقاة من التراث . ذلك أن موقف التراث من تلك النظرة ، إنما يقوم علىٰ إعتبار أن العوامل الظاهرة للحدث ، أو القانون ، ليست وحدها العوامل الفاعلة فيه ، فهناك عوامل أخرىٰ غير منظورة ، وهي إرادة الله ومشيئته ، فهي أكبر من الأسباب نفسها ، وهي قادرة علىٰ تعطيل الأسباب ومنعها من أن تحقق النتائج المترتبة عليها . ولا يعني ذلك طمس دور الإرادة الإنسانية ، فالإنسان له إراد ته ، التي تحقق له القدرة

علىٰ التصرف ، والتي يكون بها مسئولاً عن عمله ، وهو عن طريقها ، يستطيع أن يمارس قدرته علىٰ تغيير الواقع والمجتمع ، بقدر استفادته من القوانين والمعطيات الإلٰهية[٢١]

ولتلك النظرة أثرها علىٰ التصور العربي الإسلامي ــ المنبثق من التراث ــ بالنسبة للتاريخ ودور الإنسان فيه ، فالإنسان لا يعد متفرجاً إزاء حركة التاريخ ، ولكنه صاحب إرادة قادرة علىٰ الإختيار والحركة لتغيير الواقع ، وهو قادر علىٰ أن يجعل من إراد ته ، قوة تتحكم في الغرائز ، وتسيطر عليها ، وتوجهها[٢٢] .

٤ ــ النظرة العضوية المنبثقة من التصور الإسلامي للوجود السياسي والإجتماعي :

تقوم تلك النظرة ، علىٰ أن لكل عضو في الجسد الإجتماعي والسياسي وظيفته التي يؤديها ، والتي لديه الصفات والمؤهلات الكفيلة بتمام تأديتها ، ولهذا فان الجانب الفكري من التراث ، اتجه عموماً إلىٰ وضع الصفات والمؤهلات المطلوبة ــ في كل عضو يقوم بوظيفة معينة ــ من وظائف المجتمع السياسية ، أو الإجتماعية . ولقد مثلت هذه « الشرائط » ــ الصفات ــ أهم ضامن لتمام تأدية العضو لوظيفته ، وبالتالي فإنه في حالة فقدان إحدىٰ هذه « الشرائط » أو كلها يفقد العضو أهليته ، وصلاحيته التي تكفل له البقاء في مركزه . ومن هذه النظرة العضوية إنصب اهتمام الفكر السياسي في التراث علىٰ مركز « القيادة » وصفات وشروط « القائد » ، لأنه من الجسد بمثابة الرأس والقلب ، حيث بصلاحه يصلح الجسد وبفساده يفسد .

ومن ثم فإن هذا الجسد إن كان يُعرف توزيع الأدوار ، إلا أنه يتحفظ بشأن تبادل هذه الأدوار : فالحل والعقد ، هو لأهل الحل والعقد ، والإجتهاد هو لأهل الإجتهاد ، والشورىٰ هي لأهل الشورىٰ .. وهكذا ، ومن هنا ، فإن تبادل الأدوار رهين بتحصيل المؤهلات و « الشرائط » المطلوبة للقيام بكل دور .

ومن هذه النظرة العضوية أيضاً نستطيع أن نفهم ، كيف يقوم الفرد بواجبه في المجتمع ، عن سلطة وولاية مباشرة ، بما يمكن أن نسميه تمثيلاً لحق المجتمع ، يقوم به الفرد ، فالمسلم ولي المسلمين ونائبهم وممثلهم جميعاً ، في كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة ، بما له من ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما استطاع إلىٰ ذلك سبيلاً . وبذلك فإن أي خطر يهدد الكيان المعنوي أو العضوي للمجتمع الإسلامي ، يقابل من الفرد الذي هو عضو في الجسد السياسي برد فعل ، من أجل الحفاظ علىٰ سلامة الجسد . والترجمة السلوكية لهذا تتمثل فيما يملكه الفرد المسلم من رفع دعوىٰ « الحسبة »[٢٣] دون أن يقال له : « لا مصلحة شخصية لك » وذلك بعكس الدعوىٰ في النظم الوضعية العصرية التي

تقوم علىٰ مبدأ « حيث لا مصلحة لا دعوىٰ »[٢٤] .

٥ ــ موقف التراث في قضيتي الثبات والاطلاق ، والتغير والنسبية، وأثر ذلك علىٰ القيم السياسية والتطور السياسي :

يحتاج الإنسان إلىٰ التمسك بمجموعة من القيم الثابتة يقيم عليها كيانه المعنوي والفكري ، حتىٰ لا يؤدي الاعتقاد في نسبية القيم وتغيرها إلىٰ قبول القول بأنه : مع اختلاف الزمان والمكان ، فإن ما يعد من مكارم الأخلاق والأفعال ، قد يصبح العكس . وفي ذلك الخصوص نجد أن التراث له رؤية تقوم علىٰ تقديم مجموعة من القيم الثابتة ، التي لا تتغير مع تغير عنصري الزمان والمكان ، والتي تراعي في نفس الوقت تغير إطار الحركة وظروف الممارسة . فالتراث يجمع بين الاعتقاد في الأصول الثابتة ، وبين الإجتهاد في الفروع ، إجتهاداً يتغير مع تغير المكان ، واختلاف الزمان حيث ينظر إلىٰ الإسلام علىٰ أنه منهج إلهي رباني من حيث الأصول ، وممارسة إنسانية من حيث التطبيق .

وبالتالي فإن تناول التراث في إطار العلوم السياسية له جانبان :

ــ جانب الثبات المتمثل في مجموعة من القيم والمباديء ، المستمدة من الأصول الثابتة ، حيث توجد قيم : العدالة ، الحرية ، المساواة . وحيث توجد مباديء : الشورىٰ ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وغير ذلك . وهذا الجانب يستمد ثباته من ثبات مصدره المتمثل في أصول الشريعة الثابتة .

ــ ثم جانب التغير ، وهو الذي يتعامل مع الخبرة الإنسانية التي تمارس الحركة والتي تصنع التطور السياسي ، وتتفاعل مع مشكلات الوجود السياسي والإجتماعي وظواهره[٢٥] .

في الجانب الأول ندرس القيم والمبادئ السياسية ، وفي الجانب الثاني ندرس التطور السياسي والحركة السياسية . وبذلك فإن ثبات القيم والمبادئ ، لا ينفي التطور ولا يعني الجمود ، كما أن نسبية التطبيق وخصوصية التجربة لا تنفي إطلاقية القيم .

وبعد ، فقد حاولت من خلال هذه العجالة ، أن أثير بعض القضايا التي تتصل بإشكالية التراث والعلوم السياسية . ومما لاشك فيه ، أن هناك العديد من القضايا الأخرىٰ ، التي لم يتسع المقام لتناولها . وحسبي أنني أثرت بعضها ولا أدعي لنفسي الكمال . ولكل متخصص في فرع من فروع العلوم السياسية[٢٦] أن يدلي بدلوه ، وأن يتفاعل مع التراث ، ويبدأ من عنده كإطار معرفي أصيل .

ثالثاً : ملاحظات ختامية حول التراث وتدريس العلوم السياسية

إن أمانة نقل التراث من جيل إلىٰ جيل واستمرار هذه العملية عبر الأجيال هو

واجب أساسي على القائمين ، والمشتغلين بالعملية التعليمية . وبذلك فإن الحاجة ماسة إلى التعامل مع الظواهر السياسية والإجتماعية في مجتمعنا ، من منطلق أصيل يوازن ويحد من هيمنة مدركات علم السياسة الغربي ، على مناهج الدراسة في جامعاتنا . ويعيد النظر في المسلمات ، التي تبنى عليها المناهج الدراسية ، ويضعها في موضعها الحقيقي ، بإعتبارها مجرد فروض ونظريات ، يقابلها ويوازنها منهج المعرفة المستقى من التراث الأصيل .

ومن ثم ، فإن دعوتنا إلى تطعيم مناهج الدراسة في العلوم السياسية بالتراث[٢٧] إنما تعني أساساً إدماج التراث في مناهج الدراسة ، في صورة متناسقة ، وعدم تدريسه كجزئية مبتورة ، أو كخبرة منفصلة داخل محتوى منهج دراسي واحد . وأن نعمل بذلك على تدعيم انتماء جيل الشباب بالتراث ، بحيث نبدأ في تحديد المفاهيم من التراث ، بإعتبارنا ننتمي إليه ، ثم ننتقل إلى ما عند الآخرين

وبذلك فإن الإحساس بالانتماء ـــ الذي يقابله الإحساس بالغيرية ـــ إنما يكون لدينا موجهاً نحو التراث العربي الإسلامي ، حتى نقضي على هذه الازدواجية ، التي تصيب المثقف العربي المغرّب ، حينما يشعر بانتمائه لثقافة الغرب ، هذا الانتماء غير الأصيل ، الأمر الذي يجعله يرجع إلى المراجع الأجنبية ، والموسوعات الغربية ، بدلاً من أن يبدأ بالتراث ثم يكمل الإطار بعد ذلك من عند الغير .

وهذا هو ما نريد ترسيخه في شعور دارسي العلوم السياسية في جامعاتنا ، فطريقة التدريس المعتمدة على البداية المستمدة من الفكر الغربي ، إنما تحمل إنحيازاً قيمياً للثقافة الغربية ، وتحمل في نفس الوقت الشك والتجاهل لقيمة التراث العربي الإسلامي . وهدفنا ليس هو الاقتصار على ما في التراث ، وقطع الصلة مع معطيات الفكر والثقافة الغربية ، وإنما نريد موقفاً معتدلاً ـــ ليس توفيقياً ولكنه موقف عادل أصيل ـــ يدعم الانتماء إلى التراث ، ويجعله موصولاً بالعصر ، حتى نستفيد منه في التفاعل مع معطيات الغير ، وحتى نكون قادرين على تبادل الأخذ والعطاء ، بدلاً من الاقتصار والتهافت على الأخذ فقط .



الهوامش

(١) وردت لفظة « التراث » في القرآن بمعنىٰ « الميراث » ، وذلك في قوله تعالىٰ : ﴿ **وتأكلون التراث أكلا لما** ﴾ (سورة الفجر « ١٩ ») . وجاء في تفسيرها أن المعنىٰ المراد من التراث هو الميراث . ونضيف أن الميراث إنما يخص في الغالب الإرث المادي ، بينما شاع استخدام التراث فيما يخص الإرث المعنوي . انظر : محمد علي الصابوني ، **صفوة التفاسير** ، المجلد الثالث ، بيروت ، دار القرآن الكريم ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨١ ، ص ٥٥٨ .

(٢) انظر وقارن : د . منىٰ أبو الفضل ، « مفهوم الأمة في الإسلام » ، بحث غير منشور مقدم لندوة النظرية السياسية في الإسلام ، والتي نظمها المجلس الأعلىٰ للثقافة بالقاهرة ، في الفترة ما بين الخامس والثامن من مايو ١٩٨١ .

(٣) يذكر في هذا الصدد حديث ينسب للرسول ـــ ﷺ ـــ نصه « ليست العربية بأب ولا أم ، إنما العربية اللسان » . وكذلك قوله تعالىٰ : ﴿ **إنا انزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون** ﴾ (سورة يوسف « ٢ ») .

(٤) انظر تحليلا لذلك في A.A.A. FYZEE, « The Impact of Islam upon Political Conduct in Recent Times », in : HAROLD D. LASSWELL and HRLAN CLEVELAND, **The Ethic of Power : The Interplay of Religion, Philosophy and Politics,** New York : Harper, 1962, pp. 113 - 116.

(٥) انظر وقارن : د . حامد ربيع ، **سلوك المالك في تدبير الممالك** ، ١٩٨٠ ج ١ ، ص ٧٥ ، ٧٦ . عبدالسلام هارون ، **التراث العربي** ، ١٩٧٨ ، ص ١٢ وما بعدها .

(٦) راجع H. DAALDER, « Government and Political Opposition in the New States », in : **Government & Opposition,** Vol. I No. 2, 1966, p. 208, 209.

(٧) حول موضوع التنمية السياسية انظر : G. FINKLE, **Political Development and Social change,** New - York : John Wiley, 1968.

(٨) انظر وقارن : د . محمد أركون ، « التراث : محتواه وهويته ـــ إيجابياته وسلبياته » ، بحث غير منشور مقدم إلىٰ ندوة : التراث وتحديات العصر ، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والتي انعقدت بالقاهرة في الفترة من ٢٤ ـــ ٢٧ ابلول/سبتمبر ١٩٨٤ .

(٩) لاحظ ابن خلدون من قبل طبيعة عمل الفقهاء المنصبة علىٰ النظر العقلي والقياس والاستنباط ، التي هي تختلف عن مجالات السياسة التي لا يؤدي فيها القياس علىٰ الاشباه والنظائر نفس الدور الذي يؤديه في مجال الفقه . راجع : ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة (ط. لجنة البيان العربي) ، ج ٢ ، ص ٧٤٣ ، ٧٤٤ .

(١٠) الأمثلة علىٰ ذلك من نصوص التراث كثيرة نذكر منها : ابن تيمية ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** . أبو حامد الغزالي ، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** .

(١١) من المراجع المفيدة بهذا الخصوص : د . إبراهيم أنيس ، **دلالة الألفاظ** ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠

(١٢) يفيد التعامل اللغوي مع المصطلحات ، في الكشف عن بعض نواحي اللبس والغموض ، الذي يظن معه أن الألفاظ المستعملة للدلالة على تلك المصطلحات ، ليست لها دلالة مرتبطة بالتراث . من ذلك مثلاً مصطلح « المعارضة » الذي استطعنا بيان كيف أنه كلفظ مشتق من أصل لغوي سليم ، وهو كمصطلح موفق في الدلالة على الخلاف الفكري والسياسي . ولقد عثرنا على مخطوط ـــ تم تحقيقه حديثاً ـــ يرجع تاريخه إلى القرن الثالث الهجري وهو معنون بلفظة المعارضة ، ويستخدمها بنفس الدلالة المستعملة في عصرنا هذا ، في مجال الخلاف الفكري والسياسي ، إلا أن الاحتكاك الثقافي بالغرب في عصرنا الحالي ، أكسب اللفظة بعض الدلالات التي أصبحت تحملها كترجمة للفظة Opposition الإنجليزية . انظر المخطوط المشار إليه في : سهل بن عبدالله التستري ، **المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوى في الأحوال** ، تحقيق ونقد وتعليق : د . محمد كمال جعفر ، القاهرة : دار الإنسان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ . وانظر مزيداً من التفاصيل حول لفظ ومصطلح المعارضة في : د . نيفين عبدالخالق ، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، الطبعة الأولى ، يناير ١٩٨٥ .

(١٣) انظر مزيداً من التفاصيل في : بكر مصباح تنيرو ، التاريخ والتحليل السياسي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ .

(١٤) انظر محاولتنا بذلك الصدد في : د . نيفين عبدالخالق ، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** ، مرجع سابق .

(١٥) انظر وقارن : د . سعد الدين إبراهيم ، « المسألة الاجتماعية وتحديات العصر » ، بحث غير منشور مقدم لندوة : التراث وتحديات العصر ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، ١٨ .

(١٦) ذلك تعريف ابن خلدون . وعلى نفس المعنى يدور تعريف الخلافة لدى فقهاء آخرين كالماوردي والتفتازاني والرازي وعضد الدين الايجي . راجع على سبيل المثال : ابن خلدون ، **المقدمة** ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٨٨ . الماوردي **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، القاهرة : مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٣ ، ص ٥ .

(١٧) راجع مفهوم : الوجوب ، الندب ، الإباحة في كتب الفقه . ونذكر على سبيل المثال : عبدالوهاب خلاف ، **علم أصول الفقه** ، الكويت ، دار القلم ، الطبعة الثامنة ، (د .ت) . محمد الخضري ، **أصول الفقه** ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ .

(١٨) يمكن الرجوع إلى مزيد من التحليل في : د . مصطفى كمال وصفي ، **مصنفة النظم الإسلامية** ، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى : ١٩٧٧ ، ص ١٥١ ، ١٥٢ . د . فاروق يوسف ، **القوة السياسية : دراسات في علم الاجتماع السياسي** . (٣) ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٧٩ ، ص ٣٨ . وانظر في مفهوم « الشرعية الدينية » : د . حامد ربيع ، **سلوك المالك في تدبير الممالك** ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(١٩) تناولنا هذه الفكرة بمزيد من التفصيل في مؤلف لنا تحت الطبع . انظر : د . نيفين عبدالخالق ، **الفارابي وعلم السياسة** ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، تحت الطبع .

(٢٠) حول اتجاه التفسير المادي للتاريخ الإسلامي . انظر علىٰ سبيل المثال لا الحصر : محمد فتحي عثمان ، **التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير** ، الكويت : الدار الكويتية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولىٰ ، ١٩٦٩ . ومن الكتابات التي وقفت موقفاً نقدياً من هذا الاتجاه نذكر علىٰ سبيل المثال لا الحصر :

'Ali Sharī'ati , **Marxism and other Western Fallacies : An Islamic Critique,** Trans. by : R. Campbell, Berkeley : Mizan Press, 1980.

(٢١) تكشف تلك النظرة عن حقيقة كثير من المفاهيم المرتبطة بالتراث : كمفهوم « الصبر » وهو فكرة إسلامية عميقة المغزىٰ تتصل بالاعتقاد بضرورة اتباع الجماعة للعدالة ، انطلاقاً من وازع ديني أخلاقي ، وإلا فإن قدرة الله كفيلة بقهر الظلمة.. ولقد أشار ابن خلدون بهذا الصدد ، إلىٰ أن « الظلم مؤذن بخراب العمران »، وكذلك نجد أن القصص القرآني يؤكد علىٰ ذلك من خلال قصص إهلاك فرعون ، وغيره من الظلمة ، بالصاعقة أو بالطير الأبابيل . راجع : ابن خلدون ، **المقدمة** ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨٤٩ . سيد قطب ، **التصوير الفني في القرآن** ، القاهرة : دار الشروق ، ط ٦ ، ١٩٨٠ ص ١١٧ ـــ ١٣٨ . وانظر أيضاً : د . محمود إسماعيل ، **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤ ، د . نيڤين عبدالخالق ، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

(٢٢) راجع علىٰ سبيل المثال : محمد أبو القاسم حاج محمد ، **العالمية الإسلامية الثانية : جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** ، بيروت : دار المسيرة ، ١٣٩٩ هـ .

(٢٣) راجع : ابن تيمية ، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية** ، القاهرة:مطبعة المؤيد ، ١٣١٨ هـ .

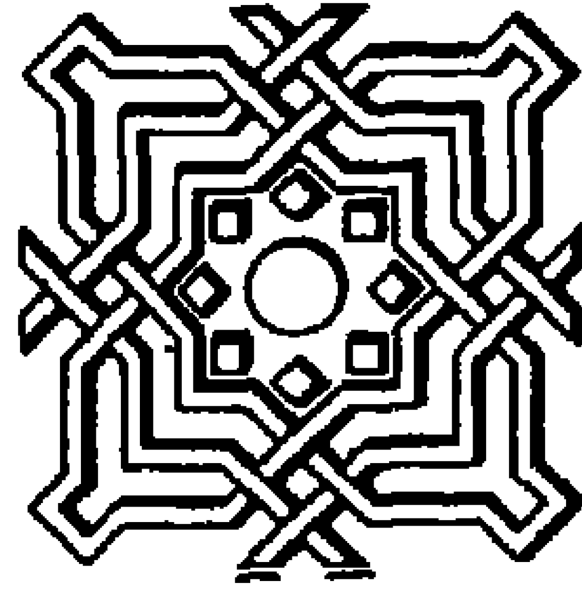
(٢٤) راجع : د . مصطفىٰ كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٢٥) في هذا الصدد أظهر التراث مرونة كبيرة تتمثل في مظاهر شتىٰ منها : جواز تعدد الرئاسة العامة مع اختلاف مكان انعقادها بشرط الاتفاق في « السير والأغراض » ، أيضاً إجازة إمارة الاستيلاء في ظروف وبشروط معينة ، والبحث في قضية المفضول والأفضل ، والموازنة بين الضرر الواقع والضرر المتوقع واختيار أخف الضررين . وغير ذلك مما لا يتسع المقام لتفصيله . لمزيد من التفصيل راجع : د . نيڤين عبدالخالق ، **الفارابي وعلم السياسة** ، مرجع سابق ، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** ، مرجع سابق . الماوردي ، **الأحكام السلطانية** ، مرجع سابق ، ص ٣ وما بعدها.أبو المعالي الجويني ، **غياث الأمم في التياث الظلم** ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبدالمنعم ، د . مصطفىٰ حلمي . الاسكندرية : دار الدعوة ١٩٧٩ .

(٢٦) في مجال إثراء العلوم السياسية بالتراث ظهرت العديد من الدراسات الرائدة نذكر منها علىٰ سبيل المثال لا الحصر : د . حامد ربيع ، **التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية** ، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، (د . تٍ) . د . حورية مجاهد ، **محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي** ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢/١٩٨٣ . د . منىٰ أبو الفضل ، **مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية** (مذكرات في جزئين) ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣/١٩٨٤ .

(٢٧) نشير بهذا الخصوص إلىٰ بعض الكتابات التي عنيت بتلك القضية ـــ علىٰ سبيل المثال لا الحصر ـــ د . حسن حسين زيتون ، **الاتجاه الديني**

في تدريس العلوم : دراسة في العلاقة بين العلم والدين ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولىٰ ، ١٩٨٤ . د . منىٰ أبو الفضل ، **من قضايا تطوير التعليم في الوطن العربي : نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية** ، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٢ . د . فاضل الجمالي ، **نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي** ، تونس ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٨ .



ربحية مصارف المشاركة الإسلامية المتنافسة مع المصارف الربوية

مشاكل وتوقعات*

للدكتور فولكر نينهاوس

جامعة بوخوم ـــ ألمانيا الغربية

ترجمة عن الإنجليزية

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ـــ الكويت

مقدمـة :

في كثير من الكتب التي نشرت عن الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية خلال الستينات وأوائل السبعينات ، كان مصطلح المصارف الإسلامية يعني تلك المؤسسات التمويلية التي تقوم على أساس من اقتسام الربح والخسارة مع الشركاء المضاربين . وقد حاول مؤلفو هذه الكتب عرض التفوق الذي انفرد به الاقتصاد الإسلامي اللاربوي ، حيث يحل النظام المصرفي الإسلامي القائم على المشاركة في الربح والخسارة محل النظام التقليدي القائم على الفائدة .

وفي أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات ، تأسست مصارف إسلامية لا ربوية في العديد من الدول الإسلامية ، وفتحت أبوابها للتعامل .

---

* Nienhaus, Volker. Profitability of Islamic PLS Banks Competing with Interest Bank ; Problems and Prospects Journal of Research in Islamic Economics, Jaddah. King Abdulaziz University, Vol.1 No.1 (Summer 1983) pp.37 - 47.

أنظر باب « حوار » في هذا العدد ، حيث يضم مناقشة لبعض ما أثاره الكاتب في هذا المقال .

هذه المصارف الإسلامية :

— ليست قائمة بصفة مطلقة على المشاركة في الربح والخسارة ، ولكنها تستعمل أيضا طرقا أخرى في التمويل مثل تأجير السلع الرأسمالية ، أو المرابحة ، وذلك على نطاق واسع .

— كما أنها لا تقوم بعملها في مناخ اقتصادي إسلامي خالص (أي في نظام مالي تمتنع فيه الفائدة امتناعا كاملاً) ولكنها تواجه منافسة مع عدد فائق من المصارف الربوية التقليدية . خاصة في الأعمال المتعلقة بالقروض ، أي في التوجيه المربح للودائع .

ويتبع ذلك مباشرة أن النماذج والنظريات التي ذخر بها التراث يمكنها بصعوبة أن تساعد على وصف وتحليل مواقف ومشاكل وتوقعات المصارف الإسلامية القائمة .

إن لدى المؤيدين للنظام الاقتصادي الإسلامي ، بوجه خاص ، توقعات طموحة تتعلق بدور المصارف الإسلامية في عملية التحول من الاقتصاد الرأسمالي الربوي إلى نظام إسلامي لا ربوي ، حيث تقوم هذه التوقعات على الأمل في أن المصارف الإسلامية سوف تتحول إلى مصارف ناجحة بالمصطلح الاقتصادي ، أي أنها ستكون مربحة جداً لأصحاب رؤوس الأموال وللمودعين على السواء ، بدون أي آثار سلبية — باستثناء بعض المستفيدين — على الودائع التي تتطلب شركاء مضاربين للمصارف . لدرجة أنه في الأمد الطويل سوف يتحول كل إنسان تاركاً المصرف الربوي وراء ظهره مولياً وجهه شطر المصرف الإسلامي .

والنتيجة لا بد وأن تكون تطويراً للنظام الاقتصادي — لا ثورة عليه — بصورة تعتمد أساساً على القرار السياسي والتدخل الحكومي .

هذه التوقعات الطموحة المتعلقة بالنجاح الاقتصادي للمصارف الإسلامية حديثة النشأة تعتمد غالبا على النظريات التي تحاول عرض تفوق الاقتصاد القائم على مصارف المشاركة في الربح والخسارة مقارناً بالاقتصاد الربوي الراهن .

ولكن طالما أن أحد الفُروض الحاسمة لهذه النظريات ، وبالتحديد ، فرض عدم وجود أي نوع آخر غير المصارف الإسلامية في الاقتصاد ، لا نجدُه في عالمنا الواقعي ، لذا فإن نتائج هذه النظريات لا تصلح للتطبيق على المصارف الإسلامية القائمة في عالم اليوم ؛ ولا على أدائها ، بدون مراعاة عدة اعتبارات وتحفظات .

الأهـداف والفروض :

سوف نتجاهل هنا — لأغراض البحث — حقيقة أن المصارف الإسلامية مسموح فيها بالعمليات التي تحدد العوائد فيها مقدما مثل عقود التأجير والمرابحة إلى جانب التمويل بالمشاركة في الربح والخسارة .

وبدلا من ذلك ، سوف نفترض — متفقين في هذا مع النظريات القديمة للاقتصاد والمصارف الإسلامية — أن المصارف الإسلامية هي مصارف قائمة على المشاركة في الربح والخسارة فقط . حينئذ يكون هدف البحث ، بصفة عامة ، هو عرض المنافسة التي تواجهها المصارف الإسلامية مع المصارف الربوية في نموذج مبسط . تلك المنافسة التي ينتج عنها ضغط على ربحية المصارف الإسلامية يدعو إدارة المصرف إلى التفكير في بعض الاستراتيجيات الابتكارية لتوظيف الودائع بصورة منتجة ومربحة .

وسوف تُبيّن هذه الدراسة ، بصفة خاصة ، أن :—

— على المصارف الإسلامية أن تكيّف استراتيجية أعمالها مع شروط السوق التي تصوغها المصارف التقليدية المسيطرة ، وأن المصارف الإسلامية لا تستطيع أن تتجاهل معدل الفائدة السائد في السوق ، ولكن عليها أن تقيم حساباتها على أساسه .

— بدون وضع استراتيجيات ابتكارية محددة من قبل إدارات المصارف الإسلامية ، فمن المحتمل — في الأمد الطويل — أن تكون أقل نجاحاً من أي مصرف ربوي متوسط بدلاً من أن تكون أكثر نجاحاً منه .

— سوف يؤدي البحث عن استراتيجيات ابتكارية لتوظيف الودائع توظيفا مربحا — في الأمد الطويل — إلى تحول المصارف الإسلامية إلى مصارف للعمليات الدولية ، تنشط بوجه خاص في تمويل نقل التكنولوجيا وتطورها في الأقطار الإسلامية .

وأعترف أن في طبيعة الاستنتاج الأخير بعض المجازفة ، ولكن نظراً للوضع التنافسي للمصارف الإسلامية ، فهو على الأقل يستحق أن يوضع في الاعتبار .

تأثير معدل سعر الفائدة على أعمال القروض في المصارف الإسلامية

سوف نفترض — لسهولة العرض — وضعا تكون فيه كافة المصارف (الربوية واللاربوية) أمام كمية متاحة من الودائع - تبحث لها عن توظيف مربح . ولن نتعرض في هذا البحث للسؤال عن كيفية زيادة هذه الودائع ، فنحن نفترض توفرها ونفترض أن التوظيف المربح لها يعني تمويل المشروعات الاستثمارية التي يتقدم بها أصحابها على أساس الفائدة بالنسبة للمصارف التقليدية ، وعلى أساس المشاركة في الربح والخسارة بالنسبة للمصارف الإسلامية .

وسوف نفترض عدم التزام المضاربين إسلامياً ، التزاماً يجعلهم ينظرون إلى عروض المصارف الإسلامية باعتبارها الطريق الوحيد المقبول لتمويل مشروعاتهم ، وإنما ينظرون إلى هذه العروض ويضعونها في الميزان مع بدائلها من عروض المصارف الربوية . وبالتالي يجب أن تكون هناك منفعة مادية تدعو المضارب

لقبول تمويل المصرف الإسلامي . أي أن المصارف الإسلامية تواجه منافسة المصارف الربوية . كما أن هناك افتراضاً عاماً بأن كل الأطراف : المضاربون والمصارف الربوية والإسلامية يسعون للوصول إلى أعلى ربح ممكن (في اطار القوانين) .

سوف نجد أن المضارب في مشروع استثماري معين عندما ينظر إلى البدائل المعروضة أمامه من المصارف الإسلامية والربوية ، سوف يقرر اللجوء إلى تمويل مشروعه بواسطة المصرف الإسلامي إذا كان الجزء المتبقي له من أرباح المشروع بعد دفع النسبة المتفق عليها للمصرف الإسلامي أكبر من الأرباح الإجمالية المتوقعة من التمويل البديل المبني على الفوائد . وهنا يجب ملاحظة أن الربح يحسب بطريقتين مختلفتين.

ـــ في المعنى العادي : الربح هو الفرق بين العوائد من المشروع الاستثماري وبين النفقات العامة (العمالة ، المواد الخام ، الطاقة .... الخ) ونفقات التمويل أي الفوائد .

ـــ في البديل الإسلامي : لا توجد نفقات فوائد وبالتالي يعتبر الربح هو الفرق بين العائدات وبين التكاليف العامة .

وعلى ذلك فإن « الربح الإسلامي » أعلى من الربح العادي بقيمة الفوائد .

ولكن من جهة أخرى يحصل المقترض على الربح العادي كاملا فليس هناك ما يتوجبّ عليه سداده للمصرف غير الفوائد ، بينما المضارب مع المصرف الإسلامي عليه أن يقتسم الربح مع مصرفه طبقا لمعدل اقتسام الأرباح المتفق عليه عند توقيع عقد التمويل .

ولنفترض أن :

أ = إيرادات المشروع الاستثماري بالنسبة للمضارب

ت = التكاليف العامة للمشروع (عمالة ، مواد خام ، طاقة ...الخ)

ف = الفوائد المحسوبة بضرب قيمة رأس المال في المشروع (س) في معدل سعر الفائدة في السوق بالنسبة للقروض (د)

ر ربوي الأرباح طبقاً لنظام الفائدة .

ر مشاركة الأرباح طبقاً لنظام المشاركة في الربح والخسارة

وعلى ذلك يمكن اعتبار أن :

(١) ر مشاركة = أ − ت

(٢) ر ربوي = أ − ت − ف

(٣) ر مشاركة = ر ربوي + ف

(٤) ر ربوي = ر مشاركة − ف

وكذلك يمكن اعتبار أن :

ن م ر نسبة المصرف في الربح ، أي النسبة المئوية التي سيدفعها المضارب من أرباح المشروع إلى المصرف .

∴ لكي يكون قرار المضارب في صالح التمويل بالمشاركة لا بد وأن تكون :

(٥) (١ − ن م ر) ر مشاركة ≥ ر ربوي (أو مساوياً)

$$(٦) \quad \text{ن م ر} \geq ١ - \frac{\text{ر}_{\text{ربوي}}}{\text{ر}_{\text{مشاركة}}}$$

وهذه القاعدة تستتبع أن يمثل الربح المتبقي للمضارب رقماً مجزياً . فهو يطلب التمويل اللازم له من المصرف الإسلامي إذا كان نصيبه من « الربح الإسلامي » مساوياً أو أكبر من إجمالي « الربح العادي » وبطبيعة الحال سوف يفضل المضارب أن يترك له التمويل بالمشاركة نصيبا أكبر مما يتركه له التمويل بالفائدة . ولكن كل دينار إضافي يحصل عليه المضارب هو في نفس الوقت دينار مخصوم من نصيب المصرف . وطالما أن المضارب والمصرف الإسلامي يعملان من أجل الحصول على أعلى ربح ، فسوف تأخذ المساومة مكانها بينهما إلى أن يصلا في النهاية إلى اتفاق يكون بموجبه « الربح الإسلامي » المتبقي للمضارب مساويا « للربح العادي » . وحيث أن الأرباح المتوقعة محددة بموجب المشروع الاستثماري المقدم من المضارب وأن معدل الفائدة في سوق القروض الرأسمالية يمكن أيضا اعتباره معلوماً لدى كل من المضارب والمصرف الإسلامي .

لذا فإن الهدف الوحيد للمساومات يكون منحصرا في حصة المصرف من الربح المشترك . وهناك حد أقصى لهذه الحصة . فإذا طالب المصرف الإسلامي بأكثر منها فإن المضارب سوف يتوجه إلى المصرف الربوي . ويكون على المصرف الإسلامي أن يكيّف مطالبه في مشروع استثماري معين مع الشروط التي يفرضها السوق على القروض الربوية ، أي مع معدل سعر الفائدة في السوق . والعلاقة الدقيقة لهذا التكيّف يمكن رؤيتها من خلال بعض العمليات التي نجريها على نموذج التوازن رقم ٦ أي عندما تكون العلامة = هي السارية :

$$(٧) \quad \text{ن م ر} = ١ - \frac{\text{ر}_{\text{ربوي}}}{\text{ر}_{\text{مشاركة}}} \; (٤) \; \text{ر}_{\text{ربوي}}$$

$$= \text{ر}_{\text{مشاركة}} - \text{ف}$$

$$(٨) \quad \text{ن م ر} = ١ - \frac{\text{ر}_{\text{مشاركة}} - \text{ف}}{\text{ر}_{\text{مشاركة}}}$$

$$= ١ - (١ - \frac{\text{ف}}{\text{ر}_{\text{مشاركة}}})$$

$$= \frac{\text{ف}}{\text{ر}_{\text{مشاركة}}}$$

$$(٩) \quad \text{ن م ر} \; \text{ر}_{\text{مشاركة}} = \text{ف} = \text{س د}$$

فالمعادلة رقم ٩ تبين أنه عند ربحية معينة للمشروع الذي قدّمه المضارب ، وعند مبلغ معين مطلوب لتمويل هذا المشروع ، تزداد نسبة المصرف في الربح (ن م ر) كلما

ارتفع معدل سعر الفائدة ، وتنقص كلما انخفض .

وهذه العلاقة يمكن قراءتها أيضا من الجهة الأخرى : فعند معدل فائدة معين ، وعند نسب مختلفة للربح لعدد من المشروعات الاستثمارية ، يرتفع معدل اقتسام الأرباح كلما انخفضت الربحية ، وينخفض كلما ارتفعت .

ويتضح هذا الأمر بسهولة إذا افترضنا مشروعين استثماريين يتطلبان تمويلهما نفس المبلغ ولكنهما يختلفان من حيث ربحية كل منهما .

فالمشروع الأول يكون معدل اقتسام أرباحه مؤديا الى تساوي الربح الإسلامي المتبقي للمضارب مع الربح العادي (أي عندما تسري علامة = في المعادلة رقم ٥) .

وبافتراض أن المشروع الثاني أكثر ربحية من المشروع الأول ، ولكن المصرف الإسلامي يطلب نفس معدل اقتسام الأرباح ، حينئذ يقل الربح المتبقي للمضارب في حالة المشاركة عنه في حالة الفوائد . مما يدعوه إلى التحول الى المصرف الرأسمالي ، أو أن يطلب من المصرف الإسلامي تقليل المعدل المطلوب حتى يصل إلى المعادلة رقم ٩ مرة أخرى .

أما إذا كان المشروع الثاني أقل ربحية من المشروع الأول ، ولكن المصرف الإسلامي يكتفي بنفس معدل اقتسام الأرباح الذي يطالب به المشروع الأول ، فإن المصرف سوف يفقد بعض العوائد الممكنة ، وبالتالي سوف ينتهك هدفاً من أهدافة وهو تحقيق أعلى أرباح ممكنة .

والآن ، إذا كان معدل اقتسام الأرباح سيتحدد بصفة دائمة ، بحيث يكون « الربح الإسلامي » المتبقي للمضارب ميساويا « للربح العادي » وبحيث تكون مدفوعات المضارب للمصرف الإسلامي مساوية لتكاليف الفائدة ، فإنه (عند ربحية معينة) لابد وأن تكون مدفوعات المضارب للمصرف الإسلامي مساوية لمدفوعاته للمصرف الربوي . ويتضح هذا من المعادلة رقم (٩) أيضا . وهذا يعني — على سبيل المثال — انه عند سعر فائدة معين سوف تكون دائما مدفوعات المضارب كمبلغ محدد عن كل وحدة من رأس المال المستخدم هي هي لا تتغير ، بصرف النظر عن ربحية المشروع . وأهم من ذلك هو أنّ عوائد لمصرف الإسلامي من جرّاء تمويل المشروعات بالمشاركة لن تزيد على العوائد التي يحصل عليها مصرف ربوي متوسط من جرّاء قروضه الربوية . مع أنه ، من أهم متطلبات المصارف الإسلامية تحقيق عوائد عالية . وهناك أسباب جيدة تجعلنا نعتقد في وجود خطر كبير ، سيؤدي — في الأمد الطويل — إلى تناقص عائدات المصارف الإسلامية ، عن عائدات المصارف الرأسمالية ، بشكل ملحوظ ، بينما مصاريف الأولى سوف تكون

أعلى من مصاريف الثانية . ويرجع هذا إلى الفرق بين الأرباح المتوقعة والأرباح المحققة ، وإلى دوافع المضاربين في مساوماتهم .

اقتسام مخاطر الربح واستراتيجيات المساومة في عمليات المضاربة :

في الاعتبارات السابقة ، لم نضع فقط ذلك الإقتراض الضمني بأن لدي المصرف الإسلامي والمضارب نفس التوقعات في كل حالة ، ولكننا افترضنا أيضا أن هذه الأرباح المتوقعة سوف تتحقق في المستقبل . والافتراض الأخير بوجه خاص يُعتبر افتراضا غير واقعي على الإطلاق . وبناء على ذلك ، سوف نتخلى عنه الآن ، ونسأل : كيف تكون النتائج إذا لم تتحقق الأرباح المتوقعة ؟ إنه لأمر بالغ الأهمية أن تأتي الأرباح المحققة أقل من المتوقعة .

لنفترض أن المصرف الإسلامي والمضارب اتفقا على معدل معين لاقتسام الأرباح عند تمويل مشروع استثماري محدد . هذا المعدل احتسب على أساس توقع ربح أكيد ، وقد حُدد تعاقديا واحتفظ به للمستقبل بصرف النظر عما سيتحقق فعلا بعد ذلك من أرباح .

فإذا ما انخفضت الأرباح المحققة عن المتوقعة ، فإن هذا يعني خسارة نسبية للمصرف الإسلامي . لأن معدل اقتسام الربح « الصحيح » (وبالتالي مدفوعات المضارب) كان يجب أن يزيد إذا كانت الأرباح قدرت تقديرا صحيحا يوم وُقع عقد التمويل .

إن الضرر الذي أصاب المصرف من جهة أخرى ضرر نسبي ، ولكن تحت ظروف معينة أيضا هناك منفعة مطلقة للمُضارب . فهو يدفع قدرا أقل مما كان عليه أن يدفعه لو كان المصرف أحسن تقدير الأرباح . ولكنه ـــ وهو الأهم ـــ يدفع أقل مما كان عليه أن يدفعه لو أنه اختار التمويل بفائدة من مصرف ربوي . إن مدفوعاته على أساس المشاركة في الربح ترتفع إلى تكاليف الفوائد (فقط) إذا كانت الأرباح المتوقعة والمحققة متماثلة ، ولكن معدل اقتسام الربح « المنخفض جداً و (الناتج عن توقع أرباح مرتفعة جداً) يتمثل في مدفوعات فعلية للمصرف الإسلامي أقل من تكاليف الفوائد البديلة . هذه العلاقات الداخلية يمكن رؤيتها من خلال حسابات النموذج المبسط السابق .

لقد حددت عوائد المصارف كالآتي :

(١٠) ن م ر رمشاركة

والآن علينا أن نميز بين قيم المتغيرات التي توقعناها (خاصة في المصارف الإسلامية) عند توقيع عقد المشاركة وبين القيم التي تحققت فيما بعد . ويمكننا أن نفترض أن :ـــ

رربوي ، رمشاركة
م م

تمثل قيمة الفوائد والأرباح المتوقعة للمصرف عند وقت المفاوضات مع

المضاربين على التوالي ، في وقت تقدير ن م ر $ر_{ق}^{ربوي}$ ، $ر_{ق}^{مشاركة}$

تمثل القيم المحققة فيما بعد من كل من $ر^{ربوي}$ ، $ر^{مشاركة}$. وبتطبيق هذا التمييز على المعادلتين (١٠) و (٧) نجد أن :ـــ

$$(١١)\quad ن\,م\,ر\; ر_{ق}^{مشاركة} = \left(1 - \frac{أ^{ربوي}}{ر_{م}^{مشاركة}}\right) ر_{ق}^{مشاركة} = \left(1 - \frac{ر_{م}^{مشاركة} - ف}{ر_{م}^{مشاركة}}\right) ر_{ق}^{مشاركة} = \frac{ف}{ر_{م}^{مشاركة}}\, ر_{ق}^{مشاركة}$$

$$(١٢)\quad ن\,م\,ر\; ر_{ق}^{مشاركة} = ف\,ك$$

حيث $ك = ر_{ق}^{مشاركة} / ر_{م}^{مشاركة}$

$$(١٣)\quad ك \begin{cases} < 1 ، & إذا\; ر_{ق}^{مشاركة} < ر_{م}^{مشاركة} \\ = 1 ، & إذا\; ر_{ق}^{مشاركة} = ر_{م}^{مشاركة} \\ > 1 ، & إذا\; ر_{ق}^{مشاركة} > ر_{م}^{مشاركة} \end{cases}$$

إذا لم تطابق الأرباح المحققة ما كان متوقعاً ، فإن ك سوف تكون أقل من الواحد الصحيح ، وتبعا للمعادلة (١٢) ، ستكون عوائد المصرف الإسلامي أقل من عوائد المصرف الربوي المقارن . وإذا بقيت الأشياء الأخرى دون تغيير فإن ربحية المصرف الإسلامي سوف تقل عن ربحية المصرف الربوي المتوسط إذا كان هناك عدد وافر من الحالات ذات الربحية المعتبرة التي تبين أن توقعات المصرف كانت متفائلة جداً . وأنه من الحكمة ألا نتجاهل مثل هذه الربحية : فعلى المضاربين أن يشعروا بدافع قوي جداً لتقديم مستندات مشروعاتهم الاستثمارية حيث الأرباح المتوقعة محسوبة بأقصى ارتفاع يمكن تبريره بالرغم من أنهم يعتقدون في أنفسهم بأن الأرباح المحتملة أقل من ذلك . ولكن كلما ارتفعت توقعات الربح الذي سيحصل عليه المصرف ، كلما انخفض معدل اقتسام الربح الذي يطالبهم به ، وإذا أثبتت توقعات المضاربين المشكوك فيها ، صحتها ، فسوف يكون ذلك في صالحهم مقارنا بالتمويل من مصرف ربوي ، لأنه إذا أمكن تحقيق التوقعات الأكثر تفاؤلاً ، فإن هذا لن يعود بأي ضرر على المضاربين .

وقد يعترض معترض بأن تقديم حسابات بالغة التفاؤل لا يتمشى مع أخلاقيات العمل التجاري الإسلامي . قد يكون ذلك صحيحا ، ولكن الحقيقة التي لا تقبل

الشك هي أن أخلاقيات رجال الأعمال المسلمين في العالم الإسلامي اليوم لا نفترض أنها ملتزمة بأخلاقيات العمل التجاري الإسلامي .

وبناء على ذلك فإن على المصارف الإسلامية أن تضع ذلك في اعتبارها ، على الأقل سوف يقدم بعض زبائنها المتوقعين حسابات بالغة التفاؤل . ولكن المصارف لا يتأتى لها أن تعرف مُسبقا مَنْ مِنَ المضاربين — طالبي التمويل — قد فعل ذلك .

— وعلى ذلك يتوجب على المصارف الإسلامية أن تراجع كافة حسابات الاستثمار وحسابات الأرباح المأمولة بعناية .

— ولكن حتى الفحص الاجتهادي لا يمكنه أن يمنع هذه الربحيات المستقبلية بالغة التفاؤل من أن تستغل أحيانا لتقرير معدل اقتسام الأرباح . من أجل ذلك ، ولأغراض الوقاية العامة ضد الخسائر (النسبية) من جرّاء مسايرة حسابات المضاربين المتفائلة قد تلجأ المصارف الإسلامية إلى إجراء تخفيض معين لكافة الربحيات المحسوبة .

وإذا كانت المصارف ستتخذ هذا الاجراء أو أن المضاربين اعتقدوا أنها ستتخذ هذا الاجراء (حيث أنه من الصعوبة لديهم أن يطلعوا على حسابات المصارف وطريقة فحصها للمستندات المقدمة منهم) ، فإن كافة المضاربين سيسارعون إلى تقديم حسابات بالغة التفاؤل وإلا كانوا في وضع تفاوضي ضعيف .

وفي الحالات التي يقدم فيها المضاربون توقعات صادقة للأرباح ثم تقوم المصارف بتخفيضها ، سوف يتحول المضاربون إلى المصارف الربوية . ولن يتبقى مع المصارف الإسلامية إلا الذين يتوقعون — حتى بعد التخفيض — ربحا أصغر حجماً أو على الأقل مساوياً لربح المصرف . وبالتالي من الصعب التصديق بأن المصرف الإسلامي يمكنه التيقّن من أن ربح المضاربة المتحقق مستقبلاً لن يقل — في المتوسط — إنما يساوي أو يزيد عما توقعه عند التعاقد . وعلى المصارف الإسلامية أن تواجه هذه المشكلة الأساسية وما ينتج عنها من الضغط على ربحيتهم في ظل الاقتصاد الربوي القائم . وعلى إدارات المصارف الإسلامية ، لكي تواجه هذه الأخطار أن تغطي التزاماتها المرتفعة بأن تجد بعض المسائل المبتكرة والمربحة لاستخدام الودائع .

تجميع المعلومات عن الأسواق واستراتيجيات المصارف الإسلامية :

هناك وظيفتان رئيسيتان لادارة المصرف الإسلامي :

— الوقاية ضد التوقعات بالغة التفاؤل والأضرار الناتجة عنها في عمليات التمويل بالمشاركة .

— إتاحة فرص جديدة مبتكرة لارتباطات المشاركة تستهدف ربحية عالية .

إن المصرف الربوي يمكنه دائما أن يوحد استخباراته الائتمانية وإن لم يلتزم بفحص ضمانات الائتمان. ولكن المصرف الإسلامي من الصعب عليه أن يتخلى عن الفحص الإضافي لحسابات الأرباح، طالما أن عوائده ليست محددة، ولا مستقلة عن أرباح المضاربة ولكنها تعتمد عليها اعتمادا مباشراً. ومشكلة هذه الفحوص ليست من المشاكل الحسابية الفنية ولكنها من مشاكل المعلومات عن الأسواق التي يسعى المضاربون إلى الارتباط بها في مشروعاتهم الاستثمارية.

ومن الشروط الأساسية اللازمة لدراسة الفرص في الأسواق وجود إدارة مصرفية من نوعية ملمة إلماماً شاملاً بشئون المضاربة.

إن إدارة المصرف الإسلامي غير المتخصص عليها أن توظف مستوى عال من « المضاربين الممتازين » ليقوموا بعملهم في عدد كبير متنوع من الأسواق.

من الصعب أن نتصور مصرفاً فرداً يستطيع أن يؤسس مثل هذه المعلومات الكثيرة ضمن طاقمه بحيث يمكنهم فحص أي مشروع استثماري أياً كان نوع هذا المشروع. وبدلاً من ذلك، يبدو أن الافتراض المقنع جدا هو أن كل مصرف — إن عاجلا وإن آجلاً — سوف يبدأ في التخصص في تمويل مشروعات استثمارية في مناطق معينة أو في قطاعات اقتصادية معينة أو في كليهما معا.

من المحتمل أن يكون لهذا التخصص نتائج بعيدة. أولها أن المصارف قد تجمع معلومات جوهرية عن تلك الأسواق التي تركز عليها في تمويل المشروعات مع شركائها المضاربين. وهذا الأمر قد يمكّن المصارف من حماية نفسها بكفاءة أكثر ضد حسابات المضاربين بالغة التفاؤل، في تلك المناطق، بالرغم من أن الحماية الكاملة تبدو مستحيلة. ولكن عندما تكون المصارف حسنة الاطلاع على بعض القطاعات وتكون قد جمعت معلومات كثيرة ووظفت الادارة العليا مع مستويات ملمة بشؤون المضاربة في هذه المجالات، فإنهم سوف يسألون أنفسهم — بالتأكيد — يوماً ما: لماذا لا نستخدم هذه الامكانات إلا استخداماً سلبياً عندما نفحص طلبات المضاربين للتمويل الاستثماري، لماذا لا نستخدمها أيضاً بشكل نشط في الجهود الاستثمارية التي قد تعود على المصرف بتعويضات عن الأضرار التي لا يمكن تجنبها والتي تصيب عوائده من التمويل « العادي » بالمشاركة (وعن التكاليف المرتفعة للعمالة المؤهلة) ولن ينتظر المصرف طويلاً حتى يتقدم أحد المضاربين بمشروع ولكنه سيبدأ بنفسه البحث عن فرص في الأسواق التي تخصص فيها.

مثل هذا التخصص مع ما يتبعه من بحث نشيط عن فرص استثمارية بواسطة المصرف قد يحدث أولاً في القطاعات

الاقتصادية قليلة التعقيد نسبياً ـــ خاصة فنياً ونظرياً ـــ كالتجارة والنقل وبناء المساكن . ويجب ملاحظة أن المصارف الإسلامية عندما تتبع هذا الخط من الأعمال سوف تغيّر من خصائصها . فلن يطول بهم التعامل مع النقود أو مع رأس المال وحدهما ولكن أيضا مع السلع والمنتجات والخدمات ، لن يكونوا مصارف فحسب ولكنهم سيصبحون ـــ على الأقل جزئيا ـــ تجاراً أيضا . كما يمكن أيضا تصور أن عدداً من شركات الاستثمار المتخصصة ستقدم خدماتها للمصارف الإسلامية التي يمكنها حينذاك الاستغناء عن إدارتها الاستثمارية المتخصصة .

إن أعمال الاقتراض « الحقيقية » ، أي التوظيف المربح للأموال قد يُحوّل إلى مشروعات مستقلة ، ولكن عند معالجة النظام التمويلي الإسلامي علاجاً تحليلياً نجد أن شركات الاستثمار والمصارف يمكن النظر إليها كوحدة اقتصادية .

إن الفرضية التي أطرحها هنا هي أن المصارف الإسلامية في عالم « رأسمالي » سوف تصبح نوعا من مصارف التجار بدلاً من كونها مصارف تجارية عالمية . وبذلك فإن عليها أن تستأنف وتُواصل التقاليد القديمة للصيرفة التي كانت متبعة في القرون الوسطى الإسلامية في الشرق الأدنى والتي انتهت في منتصف القرن التاسع عشر تحت التأثير المتزايد للأفكار والقوى الأوربية .

فيما مضى لم يكن هناك مصارف تعمل كمؤسسات متخصصة . فقد كانت الأنشطة المصرفية مرتبطة مع العمليات التجارية المألوفة . لقد كانت فقط تساعد وتكمل أداء التاجر لأعماله التقليدية في البيع والشراء والتصدير والاستيراد .... الخ .

إن تطور المصارف الإسلامية الحديثة ، كما أوضحنا آنفاً ـــ سوف ينتج عنه مؤسسات تمويلية تتشابه خصائصها تشابهاً شديداً مع « مؤسسات التجّار المصرفية » القديمة . ولكن يجب ملاحظة أن هذه النتيجة ليست مشتقة من الاستعانة بنظريات مشكوك فيها ـــ بشكل ما ـــ عن طراز للأعمال إسلامي أو شرقي معين ، وإنما ترجع إلى بعض الخصائص المتصورة للمصارف الإسلامية وتأثيرها في عملية المنافسة مع المصارف الربوية .

المصارف الإسلامية والتنمية القومية :

إذا كان هذا التكهن المركب مقبولاً ، حينئذ ، فعلى الأقل هناك بعض الأفكار التي يجب الحذر منها بالنسبة لعنصر اقتصادي كلّي هام . فإذا كان الإنسان يمكنه افتراض أن التصنيع هدف ذو أولوية لدى معظم الحكومات في الأقطار الإسلامية ، فيجب مناقشة الطريقة التي ستساهم بها المصارف الإسلامية في هذا الصدد . يبدو من الواضح أن تمويل الأمد الطويل والمتوسط للصناعات (الجديدة) لا يمكن أن يكون مجالاً رئيسياً للنشاط ، إن

وجد ، لدى مصارف التجارّ والمصارف الإسلامية المشابهة لها .

وبالرغم من ذلك ، فإن المصارف الإسلامية يمكنها المساهمة في التنمية القومية بطريقة معينة إذا اتبعت استراتيجية خاصة للإسهام . يمكن افتراض أن المصرف الإسلامي قد جمّع (بواسطة إدارته الخاصة أو بواسطة مستشاريه) معلومات محددة عن الاقتصاد المحلي ، أي معلومات عن (بعض) الأسواق وكذلك معلومات عن خطط التنمية الحكومية .

سيتوفر عدد لا بأس به من المنتجات التي تعتبر مفيدة وضرورية للتنمية القومية ولكن يجب استيرادها من الخارج . الآن تستطيع المصارف الإسلامية ، ليس فقط تمويل هذه الواردات (كمصارف التجار « الصرفه ») ولكن نسير خطوة واحدة أكثر من ذلك ونفترض أنها ليست فقط مرتبطة بالتجارة ، ولكن أيضا لديها معلومات عن أسواق منتجات معينة ذات فرص تسويق جيدة في الأقطار التي تنتمي إليها المصارف .

يستطيع المصرف أن يبحث بصفة خاصة عن مضاربين من الذين لا يُنتجون سلعاً هامة فقط ولكن أيضا ممن لديهم أفكاراً ابتكارية ومشروعات استثمارية في المجالات المألوفة لدى المصرف الإسلامي .

حينئذ يستطيع المصرف أن يقدم تمويلاً استثمارياً مشتركاً مع ما يتبع ذلك من تمويل استيراد هذه المنتجات إلى السوق المحلي على أساس المشاركة في الأرباح .

هذا المزيج من التمويل الاستشاري التجاري قد يشكل عرضاً منافساً جدا للمضارب الأجنبي . ولكن فرص التوظيف المربح للأموال قد تظل آخذة في الازدياد إذا ركّز المصرف على طرز خاصة من شركاء الأعمال في الخارج ، على سبيل المثال ، على المشروعات ذات الحجم الصغير أو المتوسط في الأقطار الغربية . لأنها ، من جهة ، ذات طبيعة ابتكارية غالبا ، ولكن ، من جهة أخرى ليس نادراً أن يكون لديها مشاكل خطيرة في الحصول على ما تحتاجه من أموال — لتحقيق ابتكاراتها — من المصارف الربوية التقليدية . ويرجع هذا للحقيقة التالية :

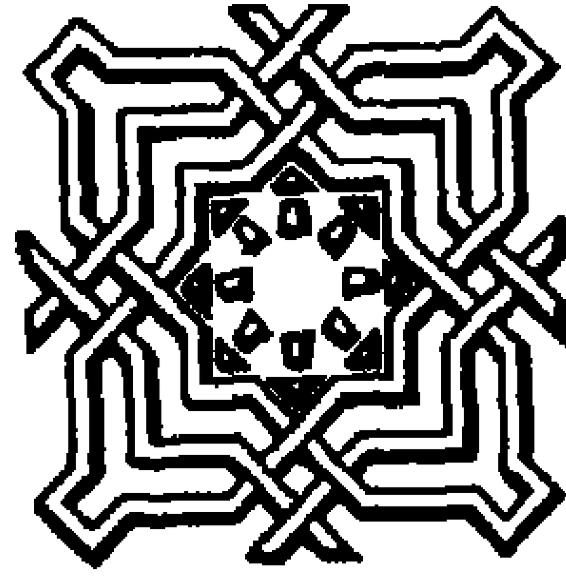
— لا تستطيع المصارف التجارية التقليدية — في العادة — أن تفحص فرص السوق أمام الابتكارات ، فحصاً يمكن الاعتماد عليه ، وبالتالي تطلب ضمانات ائتمانية عالية .

— لا يستطيع المضارب ، خاصة من هذه الفئة ذات الحجم المتوسط أن يوفر — في التوسط — الضمانات المطلوبة إلا بصعوبة .

— طالما أن المصارف الغربية لديها البديل ، مثلاً شراء سندات حكومية مثمرة ذات فائدة مرتفعة ، فإنها عادة تفضل ذلك على تمويل استثمارات قد تكون أعلى ربحية ولكنها أكثر مغامرة .

هنا قد تتوفر فرصة للمصارف الإسلامية . فلديها إمكانية اختيار فرص السوق لاستثمارات معينة ، حيث البديل الخاص بشراء سندات حكومية ربوية مغلق أمامها .

إذا اتبعت المصارف الإسلامية هذا الخط من الأعمال ، فقد تنتج عنه فوائد مشتركة للمصارف الإسلامية ، وللأقطار النامية وللمضاربين المبتكرين . وبالتالي على الحكومات ألا تحد من حركة توظيف ودائع المصارف الإسلامية توظيفا مربحاً خارج حدودها . ولكن على العكس من ذلك يجب عليها أن تدعم مثل هذا التحرك الدولي لرأس المال بحيث تؤدي إلى تعاون اقتصادي أكثر التصاقاً فيما بين الدول الإسلامية ، وقد يكون أيضا أكثر التصاقا فيما بين العالم الإسلامي من جهة والدول الغربية من جهة أخرى .



حول إنشاء

كراسي أستاذية

للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية

د . إسماعيل راجي الفاروقي

رئيس شعبه الإسلاميات بجامعة تمبل

. ورئيس الكلية الأمريكية الإسلامية بشيكاغو

ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن

١ ـــ السلبيات

إن لإنشاء كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية محاسن ظاهرة ، ومنافع بينة . منها التعريف بالإسلام ، والدعوة له ، والرد على المعتدين عليه ، والتشجيع على الإقبال على دراسته . فهل يكون له مساوئ ؟

نعم . من هذه السلبيات ما يتعلق بالأصول أو الأسس التي تقوم عليها هذه الدراسات . ومنها ما يتعلق بالممارسات المتبعة في الجامعات الأمريكية ، ومنها ما يتعلق بظروف نشأة هذه الدراسات ومنها ما يتعلق بالقواعد القانونية لإنشاء كراسي الأستاذية في الجامعات الأمريكية .

أ ـــ ففيما يتعلق بالأسس : انبثقت الدراسات الإسلامية من أصول ثلاثة ؛ لا تنفك عنها : أولها وأقدمها دراسات العهد القديم من الكتاب المقدس . ولذلك انحصرت في الشرق العربي ، مسرح العبرانيين القدماء ، وتركزت في الدراسات اللغوية كتمثيل للعبرانيين ، وتحقيق لعاداتهم وأفكارهم ، وكعون على تفهم اللغات الساميّة ، لغات المجاورين للعبرانيين ، وعلى تفهم أوصافهم ، وأوصاف العبرانيين ، كما جاءت في العهد القديم . لذلك ارتبطت الدراسات الإسلامية بالدراسات الشرقية (الإستشراق) ، ومازالت في كثير من الجامعات محتضنة من قبل الدراسات الشرقية (شيكاغو ، برنستون ، بنسلفانيا ، ييل ، إلخ) .

ثانياً : إنبثقت الدراسات الإسلامية عن حاجة التبشير والمبشرين للتعرف على الإسلام كدين تجب محاربته وإزالته من عالم الوجود ، أو على الأقل إيقاف (شره) والحيلولة

دون انتشاره ، وزعزعة مكانته في عقول وقلوب أبنائه . لذلك وضعت هذه الدراسات في كليات اللاهوت ضمن أقسام التبشير وسميت بالأديان المقارنة . ويصب المهتمون بهذه الدراسات جهدهم ، في التعرف على مواطن(الضعف) في الإسلام للنفاذ من خلالها إلى صلبه ، وطعنه هناك . لذلك كثرت دراساتهم للحركات الإنحرافية كالشيعة والإسماعيلية والصوفية والحشاشين ، والبكداشيين والأحمدية والبهائية وغيرها . وإذا درسوا القرآن والحديث والفقه وأصوله ، طعنوا فيها جميعاً لأن الطعن مرادهم الأول ، ومعرفة موطن الضعف مرادهم الأخير . ولهذا تجد مركز دراسات الأديان المقارنة في جامعة هارفارد تابعاً لكلية اللاهوت ، وكذلك في جامعة شيكاغو .

ثالثاً : انبثقت الدراسات الإسلامية عن حاجة الدولة الأمريكية إلى موظفين أمريكيين يتقنون معرفة الأمم الإسلامية وأوضاعها السياسية ، والإجتماعية والإقتصادية والجغرافية ، والفكرية ، والنفسية ، وذلك لتمكينهم من خدمة مصالح الدولة المتعددة ، والشركات الصناعية والتجارية الكبرى ، المتعاملة مع العالم الإسلامي . ولذلك تركزت هذه الدراسات في الأبحاث الستراتيجية — أي التي تمس مصالح الدولة مساً مباشراً — كالتنظيم السياسي ، والموارد والحاجات الإقتصادية ، والاستعدادات النفسية ، وقوى الروابط الإجتماعية والدينية . ولم تنشأ هذه الحاجة إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث أخذت الدولة تصب المال صباً على اقتناء الكتب والمطبوعات العربية والإسلامية ، وتشكيل مراكز لهذه الدراسات التي أسموها دراسات الشرق الأدنى أو الأوسط ، والتي أدخلوا فيها الدراسات الإسرائيلية ، والأرمنية ، والقبطية ، والتركية ، والفارسية ، والحبشية ، واليونانية الحديثة . وركزوا على تعليم المنضمين لهذه الدراسات اللغة العربية العامية بشتى لهجاتها (بل أسموها في بعض الأحيان اللغات المصرية ، والسورية ، والحجازية ، والمغربية ، والعراقية) أو على الأكثر ، لغة الكتابة الحديثة ، كما عرفتها الصحف اليومية في مصر ولبنان .

ليست هذه الأصول أصولاً فحسب . إنما هي أيضاً أسس تحدد مناهج الدراسة وأهدافها ، ونوعية الطلبة ومقاصدهم ، والجو المخيم على الدراسات كلها . ولا يقوى أستاذ مسلم عين في هذه الدراسات على تغيير الأسس ، بل لابد له من الإنصياع لها ومجاراتها وإلا كادوا له ونغصوا عليه إقامته وعطلوا فاعليته . فإذا انصاع لهم وتعاون مع منفذيها ارتكب الجريمة وحقر نفسه ، بل هدم عزته وقتل معنوياته .

ب — وفيما يتعلق بالممارسات المتبعة في الجامعات ، فمكانة الأستاذ صاحب كرسي الدراسات الإسلامية محدودة جداً ، خلافاً لما نعهده بالجامعات الإسلامية وما نعرفه عن كراسي الدراسات الأخرى . ذلك أن

السياسة العامة للقسم وممارساته الخاصة كلها خاضعة لقرارات جماعية ، يتخذها القسم بأكثرية أساتذته غير المسلمين . وليس لمدير القسم أو لأي أستاذ مخالفة ما اتفقت عليه الأكثرية الساحقة من غير المسلمين . فالأستاذ المسلم ليس له إلا صوت واحد لا يجدي ، وإن تكلم معارضاً ، جلب علىٰ نفسه غضب زملائه وكيدهم . وعلىٰ كل حال ، معارضته عديمة الجدوىٰ .

ومن هذه الممارسات ما يلي :

أولاً : أن القسم هو الذي يحدد المساقات الدراسية التي ستدرس في كل فصل ، كما هو الذي يحدد فحوىٰ تلك المساقات ، من مواد تعليمية وواجبات الطلبة والكتب المدرسية . قد يكون للأستاذ المسلم حق في ذلك ، إلا أن ممارسته لذلك الحق ، في سبيل غير سبيل القسم سيجر عليه معارضة زملائه وغضب القسم . وهي لا تنفع علىٰ كل حال .

ثانياً : إن القسم هو الذي يقبل الطلبة ويدخلهم إلىٰ المساقات المعروضة . فهو إذاً الذي يقرر من يدخل المساق الذي يدرّسه الأستاذ المسلم من الطلبة . فإن عرف أن الأستاذ المسلم مناهض لسياسة القسم ، أدخلوا المساق المطروح أولئك الطلبة الذين يثقون بصلابتهم ضد ما يتعرضون له من دعاية مناقضة . ولا يقوىٰ الطالب علىٰ مناهضة قسمه لأن القسم هو الذي يقرر نجاحه أو سقوطه في نهاية الأمر ، وكثيراً ما يتحكم أيضاً عن طريق المنح بلقمة العيش التي يتناولها .

ثالثاً : إن القسم هو الذي يقرر الأنشطة الثقافية فلا يجوز لأستاذ أن ينظم محاضرة عامة في جامعته أو ندوة ثقافية عامة ، إلا بإذن القسم ودعمه . لذلك فلن يقوىٰ الأستاذ المسلم أن يعرّف بالإسلام ، أو يحاضر في موضوع يتعلق به ، إلا بموافقة القسم ولن يرضىٰ القسم عن الأستاذ المسلم وتقديمه للإسلام ، طالما أن الأهداف والمقاصد مختلفة بينه وبين المسلمين ، بل متناقضة .

رابعاً : إن الكتب المدرسية المتوفرة باللغة الإنجليزية والتي تقدم الإسلام وثقافته ألّفهـا المستشرقـون ، والمبشرون ، والمستعمرون ، وضمنوها وجهات نظرهم ، بما فيها من حقد ، وتهجم ، وازدراء ، وتشكيك ، وذلك علىٰ مستوىٰ التعليم الجامعي (الداني والعالي ، قبل البكالوريوس وبعده) . وجل ما ألفه المسلمون في اللغة الإنجليزية أو نقلوه إليها كان من صنع الهنود والباكستانيين وهو مؤلف لقراءة المسلمين لا لقراءة غيرهم . فإذا اعتمد الأستاذ المسلم هذه المؤلفات الإسلامية رمي بالشعور بالضعة والدفاعية ، ونال من القسم وطلبته وصف التزمت وعدم الموضوعية . وإن اعتمد مؤلفات غير المسلمين — وهي بالرغم من ضعف منهجيتها ، قليلة جداً ونادرة غير متوفرة — اضطر إلىٰ مهاجمتها

والدفاع عن الإسلام في معظم محاضراته وأوقات انعقاد صفه ، مما يترك اسوأ الأثر في نفس الطالب ، وقد يتقبل الطالب نقد الأستاذ المسلم لكتابه المسيحي واليهودي وقد لا يتقبله . وينطبق هذا أيضاً علىٰ الأفلام السينمائية ، والمواد المرئية التوثيقية المتوفرة في المكتبات الجامعية الأمريكية .

تكاد تعدم هذه الممارسات القائمة في كل جامعة أمريكية ، فاعلية الأستاذ المسلم الذي حُمِّل عبء الدراسات الإسلامية . فهو بدا في صراع مستمر مع طلبته غير المسلمين ، ومع مؤلفي الكتب التي يقرأونها ، والانطباعات الموروثة أو المكتسبة من المجلات ، والصحف ، والراديو ، والسينما ، والتلفزة ، ومع زملائه الأساتذة الواقفين له بالمرصاد ، ومع إدارة القسم التي تتحكم في كل حركة من حركاته ، وأخيراً ، مع نفسه التي سولت له هذا التعيين وزينته فأوقعته فيه . هذا إن كان له ضمير إسلامي حساس . وإن لم يكن جارىٰ القسم ، وتعاون معه ، بعد أن يكون قد أخرس ضميره .

ج : وفيما يتعلق بظروف نشأة الدراسات الإسلامية ، فإن مكانها بالنسبة لدراسات الأديان الأخرىٰ ضئيل منحط . فإذا كانت الدراسات الإسلامية واقعة في قسم دراسات العهد القديم أو ما يسمونه اليوم بالدراسات السامية أو الشرقية ، أو في مراكز دراسات الشرق الأدنىٰ أو الأوسط ، فتعتبر تابعة لدراسات الكتاب المقدس أو الدراسات الستراتيجية من حيث المكانة والأهمية . فالأستاذ الذي يختص بدراسة القرآن ، والحديث ، والفقه ، والفكر واللغة (الدراسات الإنسانية) يجري تعيينه في قسم الدراسات الشرقية أو في أحد أقسام كلية اللاهوت (كتاب مقدس ، لغات سامية ، أديان مقارنة ، إلخ) . وإن اختص بدراسة تاريخ المسلمين وأحوالهم ، وأوضاعهم ، وضع كرسيه في قسم العلم الإجتماعي المعني (السياسة ، الإقتصاد ، الإدارة ، الإجتماع ، الأنثروبولوجيا ، التاريخ ، الجغرافيا ، إلخ) . فهو خاضع إما للدين المسيحي وكتابه ، أو لمقتضيات الستراتيجيا الأمريكية التي تهدف إلىٰ الكشف عن المسلمين لا عن الإسلام .

اجتاحت الجامعات الأمريكية ابتداءً من سنة ١٩٦٠ ، موجة شديدة من الإهتمام بدراسة الأديان غير المسيحية . وأُنشِئت في ظل هذه الموجة أقسام عديدة أطلق عليها إسم الدراسات الدينية . وكادت هذه الأقسام توجد في جميع الجامعات ، بما فيها الجامعات الحكومية العلمانية . إلا أن المسيحية تبوأت من هذه الأقسام المقام الأول ، واحتفظت لنفسها بحصة الأسد من الكراسي والمساقات الدراسية ، والتخصصات المطروحة ، والمنح الدراسية ، وبالتالي ، الطلبة . وحظيت اليهودية بالمقام الثاني بطبيعة حال الأمريكان وهيمنة اليهود

التامة علىٰ الأقسام الأخرىٰ ، وعلىٰ الجامعة ككل ، في كل مكان . وجاءت الأديان الهندية ، والأفريقية ، والصينية ، في مقام ثالث ، وذلك لما لأمريكا من مصالح في الشرق الأقصىٰ ، وما للأمريكان من اهتمام باليوجا ، والتأمل المتهرب من أعباء الحياة ، ولتواجد الزنوج الأفريقيين في المجتمع الأمريكي . أما الإسلام فهو في أحط الدركات ، تحت تلك الأديان جميعاً . ويتمثل هذا الإزدراء للإسلام في ما يلي :

١ ــ للدين المسيحي كراسي عديدة ، كما للدين اليهودي . فإذا كان قسم الأديان كبيراً خصص كرسي لكل من الأديان الهندية والصينية والأفريقية . لكن الدين الإسلامي لم يخصص له كرسي واحد في أي قسم ما عدا قسم الأديان في جامعة تامبل التي ينتمي إليها مؤلف هذا المقال . فالإسلام يدرس كإضافة عابرة يحملها أحد أصحاب الكراسي الأخرىٰ ؛ المسيحية إن كان مبشراً مهتماً بالإسلام،أو اليهودية إن كان صهيونياً مهتماً بالعرب .

٢ ــ لا يوجد تخصص في الدراسات الإسلامية في الدراسات العالية في أي قسم ، بينما يوجد التخصص في المسيحية واليهودية في جميع الأقسام تقريباً ، وفي الأديان الأخرىٰ في الأقسام الكبيرة . وإذا أراد طالب أن يعتني بالإسلام علىٰ مستوىٰ الماجستير أو الدكتوراه اضطر إلىٰ دراسة فلسفة الدين ، أو إجتماعياته أو نفسياته أو شعائره ككل وأدخل معارفه الإسلامية بمثابة مثل أو تحقيق . وإن أصرَّ الطالب علىٰ دراسة الإسلام بمفرده ، أحيل علىٰ قسم الدراسات الشرقية ، أو دراسات الشرق الأوسط ، حيث التخصص في دراسة المسلمين لا الدين الإسلامي . ولا يوجد تخصص علىٰ درجة الماجستير والدكتوراه في الإسلاميات في قسم الأديان ، إلا في جامعة تامبل السابق ذكرها . كما أنه لا توجد منح دراسية مخصصة للدراسات الإسلامية في أي مكان . وقد قدمت جامعة تامبل عدداً من المنح للطلبة المختصين بالدراسات الإسلامية فيما مضىٰ إلا أن إدارة القسم تغيرت . كانت سحابة أمطرت غيثاً ثم مضت وعادت الأرض إلىٰ جفافها المعتاد .

٣ ــ يدرس الإسلام في الغالبية العظمىٰ من هذه الجامعات دراسة عابرة ، ضمن مساق يضمن العبور علىٰ الأديان جميعاً ، أو علىٰ ما يسمىٰ بالأديان الآسيوية منها ، أو الأديان المنبثقة من الشرق الأوسط . فلا يحظىٰ الإسلام باهتمام الطلبة ، إلا لفترة قصيرة لا تتجاوز الاسبوعين ، ويقرأ فيها ما كتب أعداء الإسلام ويستمع خلالها لمحاضرات الأستاذ المسيحي ، أو اليهودي المعادي للإسلام . كذلك ، لا يدخل الإسلام في الأنشطة الثقافية التي يقيمها القسم ، إلا قليلا نادراً . ولا يوجد في أي قسم أديان في أمريكا من يدرِّس الإسلام من المسلمين إلا مؤلف هذا المقال .

٤ ــ إنّ معظم الطاقات البشرية والمالية المخصصة للدراسات الإسلامية في أمريكا ، توجد في مراكز الشرق الأوسط . وهي المراكز التي تعتمد علىٰ الدراسات اللغوية والستراتيجية وتعني بالمسلمين لا بالإسلام . ولتجدن هذه المراكز تعج بالزائرين والمدعوين من العالم الإسلامي ، فهم يتهافتون عليها إمّا طلباً للجاه واعتراف الغير ، وإما بدعوة منها لتعزز الأفكار المسمومة التي تدسها هذه الأقسام في عقول طلبتها . أما الأساتذة في هذه المراكز الذين يعنون بالدراسات الإسلامية ، فكلهم من غير المسلمين ما عدا اثنين : كاتب هذا المقال والدكتور الباكستاني الأصل الذي كفّره علماء بلده وأجبروه علىٰ الفرار . وتوظف هذه المراكز العرب المسيحيين للاستفادة من خبراتهم اللغوية . وقلما توظف أحداً من المسلمين حتىٰ للإنتفاع من خبراتهم اللغوية سواء كانوا عرباً ، أم أتراكاً ، أم هنوداً أم باكستانيين ، أم غيرهم ، إذا ما وجد،وهم متمسكون بإسلامهم ، حريصون علىٰ إقامته في حياتهم وتفكيرهم .

د : وفيما يتعلق بالقواعد القانونية لإنشاء الكراسي للدراسات الإسلامية ، فإنك لتجدها خاضعةً للقواعد العامة المتبعة في جميع الحالات . وأولىٰ هذه القواعد ، أن لا ترتبط الجامعة بأي شرط في تقبلها للكرسي ، سوىٰ أنه سيخصص للدراسات الإسلامية . وإن تراخت بعض الجامعات في تقبل الأساتذة الذين ارتضتهم الجهة المتبرعة كما هي الحال في عملية انشاء كراسي في جامعة لانكستر بإنجلترا ، وماجل بكندا وهارفارد بالولايات المتحدة فذلك أولا لصدفة توفر العقول الثلاثة في تلك الجامعات من قبل التبرع من جهة أولىٰ ، ولكونهم ذوي اختصاصات غير الدين الإسلامي (تاريخ في لانكستر وماجل ، وتاريخ علوم طبيعية في هارفارد) من جهة ثانية ، ولتراخي الفريقين فإنّ علىٰ المتبرع أن يقدم من نصف مليون إلىٰ المليون ـــ وهو المبلغ اللازم لوقفية الكرسي إلىٰ الجامعة لتتملكه باسمها من جهة ثالثة ، ولاعتراف الجهة المتبرعة ولو ضمناً بأنه بعد تقاعد أو موت الأستاذ الأوّل ، تقوم الجامعة بانتخاب خلفه كيفما تريد من جهة رابعة . ولم تنص الإتفاقية علىٰ كيفية التصرف في حالة عدم رضىٰ الفريق المتبرع . وعلىٰ كل الحال فالمال في حوزة الجامعة وقد تملكته واستهلكته .

هذا إذا تقبلت الجامعة مال المسلمين ولم تسلط الصهيونية أبواقها علىٰ التنديد بتلك الجامعة التي فعلت ، كما حدث لكلية هافرفورد في فيلادلفيا عندما أعلن أن ممولاً عربياً كبيراً تبرع لها بمليوني ونصف دولار ، فانهالت القوىٰ الصهيونية ، تصب حمم غضبها علىٰ الكلية لقبولها مال « الكفار » ، الذي جُمع بتجارة الأسلحة ، وجَلَبَ الدمار علىٰ إسرائيل ، وأهلها من اليهود ، والذي غذته اللاسامية

اللعينة المتفشية بين العرب وصدرت صحف فيلادلفيا كلها بمثل هذا فتراجعت الكلية ورفضت المال المتبرع به . كما أدىٰ تقبل جامعة جنوب كاليفورنيا تبرعات مالية من دولة عربية واقامة كرسي للدارسات الإسلامية يشغله أستاذ مسيحي منذ انشائه ، ثم تقبلها لتبرع شركة فلور المتعاملة مع العرب إلىٰ فشل تلك المحاولات . إذ أحدث اليهود لها أزمة أدت إلىٰ إستقالة مدير الجامعة ورد التبرع الثاني . وهنالك جامعات تقبلت التبرعات من العرب ولم تغير شيئاً من عدائها للإسلام والمسلمين . وقد سمعنا بآذاننا مدير جامعة جورجتاون يخطب في مؤتمر لأصحاب منح دانفورث في فيلادلفيا قبل ثلاث سنوات فيقول : « لابد لنا من تقبل الأموال التي يتبرع بها العرب دون قيد أو شرط . وهل نلام إن أخذنا أموال عدونا كي نستكشف موطن ضعفه ونحاربه بها ؟ » .

لهذه الأسباب مجتمعة ، نرىٰ أن لا فائدة من إقامة كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية ، وأن إنشاءها بدون قيد أو شرط إهانة للإسلام والمسلمين جميعاً ، وإزدراء منقطع النظير للجهة المتبرعة نفسها . فالضمير الإسلامي ، والإباء الإسلامي ، والعزة التي فرضها الله لنفسه ولرسوله وللمؤمنين ، تأبىٰ أن يمتهن المسلمون أنفسهم ، أمام أعدائهم من الكفار . وأي مصلحة تعود علىٰ الإسلام والمسلمين من إقامة كرسي يشغله إن شغله مسلم عدة سنوات ثم يتسلمه الكافرون ؟ وأي نفع يعود علىٰ الإسلام والمسلمين من وضع مفكر إسلامي في قسم دراسي غريب مجرداً عن كل سلطة ، بما فيها سلطة انتخاب الطلبة الذين سيستمعون إليه وهم من الكافرين ، مكبلاً لا يقوىٰ علىٰ مبادرة أو حساب ، يتخاطفه زملاؤه كلهم ، أو أغلبهم معادون للإسلام ، يتربصون به وبأبنائه الدوائر ؟ وأية دعوة إسلامية هذه التي سيقوم بها الأستاذ المنتدب ، إن هو لم يستطع المحاضرة العامة والخاصة إلا بإذن أسياده الكفار ؟

نعم لقد تبرعت بعض الدول العربية وأنشأت كراسي في بعض الجامعات . لكنها ، كما سبق ، علىٰ هامش الحياة الجامعية وأصحابها أساتذة في جامعاتهم قبل التبرع معينين فيها علىٰ مدىٰ الحياة فهي ليست إلا مساعدة مالية أجدر بالعرب أن يصرفوها علىٰ أنفسهم . وانشأت دولة أخرىٰ كرسياً للإسلاميات شغله مسيحي منذ إنشائه . وانتدبت دول أخرىٰ أساتذتها للتدريس في أكثر من جامعة أمريكية تحت إدارة وإرشاد ومراقبة الإدارات المعادية للإسلام . فأين الذين دخلوا في دين الله من جراء هذه التبرعات ؟ وأين هم اليهود والمسيحيون الذين حببت هذه التبرعات العرب إليهم أو خففت من عداوتهم وبغضهم للعرب ؟

٢ ـ الإيجابيات

إنها حقيقة لاشك فيها ، أن الإسلام لم يدخل ميدان الجامعة الأمريكية حتىٰ الآن ، اللهم إلا إذا استثنينا ما قام به الطلبة المسلمون منفردين أو جماعات ، وهو قليل جداً لا يتناسب قط مع قدر الإسلام العظيم ، وقدرة منطق الإسلام علىٰ الإقناع والإفحام وجاذبيته الهائلة التي لا يقوىٰ علىٰ مقاومتها إلا الظالم العنيد ، ومع الحاجة البينة والأكيدة التي يعانيها طالب العلم غير المسلم ، وكل صاحب ضمير حساس اشمأز من العدمية ، والإنحلال ، والرذيلة ، والسكر المتفشي في البيئة الأمريكية . فكيف السبيل لإدخال الإسلام في الوسط الجامعي ؟

الجواب الذي يتجنب المساوئ والسلبيات المذكورة أعلاه هو إقامة قسم دراسي للدراسات الإسلامية ، كامل بمديره وأساتذته ، ومساقاته الدراسية ، وبرامجه الثقافية ، ومنحه للطلبة والزائرين . فالقسم هو الذي له سلطة قبول الطلبة وتخصيص المنح ، وتعيين الأساتذة ، وتحديد المساقات ، وطرحها للتسجيل لدىٰ الطلبة ، وتنظيم البرامج الثقافية ، من محاضرات عامة وخاصة ، ومعارض ومهرجانات ، واستقبال الضيوف . لكن يجب أن لا يفوتنا أن إنشاء الأقسام الجديدة ، لا يتم إلا بموافقة الأقسام الأخرىٰ ، ثم موافقة مجلس الأساتذة ، ومجلس الكلية ، ومجلس العمداء ، وهيهات أن يستطيع العرب ، أو إدارة أية جامعة صديقة لهم ، أن تمر بهذه المجالس ، وتحصل علىٰ موافقتها . فاليهود والاستعماريون ، متغلغلون في جميع الجامعات الأمريكية ، بل لهم اليد العليا في كل ما يختص بالأكاديميات الأمريكية . هذا من جهة . ومن جهة أخرىٰ ، يجب أن لا يفوتنا أن القسم لا يحق له التصرف المقرون بالمال ، إلا ضمن الخطة السنوية التي تبنتها الجامعة ، وبالمقادير المعينة في الميزانية السنوية . فالقسم لا يجوز له أن يكون له حساب خاص في مصرف ما ، ولابد له من أخذ ماله من صندوق الجامعة العام ، حيث تدمج جميع الواردات . وأنه من الجائز ، بل من الثابت ، أنه سيواجه معارضة شديدة في مجالس الجامعة ترغمه علىٰ مسايرة الجامعة بأقسامها كلها . وحتىٰ التصرف غير المقرون بالمال ، كطرح المساقات الدراسية ، وتقويم الأساتذة والطلبة ، وترقيتهم ، ومنحهم المنح المالية ، وتخريجهم ، وتحصيل الكتب اللازمة في المكتبة إلخ ــ كل من هذه العمليات مناط بلجنة جامعية أو بأخرىٰ لا سلطة للقسم عليها . وسيتمكن المعادون للإسلام من عرقلة أو توقيف حركة القسم ، إن أرادوا .

فهل من هيئة جامعية لا تخضع لمجالس الجامعة ولجانها المختلفة ، يمكن أن تكلف بإقامة الدراسات الإسلامية ؟

نعم ، تعرف الجامعة الأمريكية نظام المعاهد . وهي مؤسسات تنشئها الجامعات لتحقيق غرض ما ، وتجعلها مستقلة عن

الجامعة ، وإن نزلت في الحرم الجامعي ، وتمتعت بسلطات القسم — كلها أو معظمها وقد قامت معاهد كثيرة في الجامعات ، لإجراء الأبحاث الخاصة ، أو لتنفيذ تعاقد عقدته الجامعة مع جهة خاصة . إلا أن هذه المعاهد لا تتمتع قط بسلطة منح الدرجات (البكالوريوس ، الماجستير ، الدكتوراه) فهذه مناطة بمجالس الجامعة فقط . فالطالب الذي ينتمي إلىٰ مثل هذه المعاهد ، لابد له من الانتماء أيضاً إلىٰ قسم جامعي آخر إن هو أراد التخرج ، ولابد له من تحقيق متطلبات ذلك القسم الذي سيتخرج منه . وهذا يضطره بأن يجعل انتماءه لمعهد الدراسات الإسلامية أمراً ثانوياً .

ولكي يكون المعهد محترماً ، يجب أن يتوفر فيه عدد من الأساتذة المحترمين ، الذين يتقنون اللغة والعلم تمام الإتقان ، والذين تفرض ترجمات حياتهم الأكاديمية أنفسهم فرضاً علىٰ سلك الأكاديميين الأمريكان . وهؤلاء قلة قليلة ، ومعظمهم موظفون في الجامعات الأمريكية . هذا إذا اقتنعت جامعة أمريكية بإنشاء معهد جديد للدراسات الإسلامية .

والحل الأمثل هو أن تكون للمسلمين كلية أو جامعة يشكل المسلمون إدارتها ، ولجانها ، ومجالسها ، وأساتذتها ، وأقسامها . وأن يكون المال متوفراً لها لتقديم منح دراسية مغرية لألمع الطلبة الأمريكان للدخول فيها ودراسة الإسلام علىٰ يد أساتذتها ، ولإقامة المهرجانات والمؤتمرات ، والحملات الدعائية علىٰ حسابها .

فالجامعة ، يحق لها أن تصدر جريدة يومية ، ومجلات في كافة الأشكال والصور . ويحق لها أن تمتلك مطبعة ، فتطبع وتنشر وتوزع ما تريد وكيفما تريد . ويحق لها أيضاً أن تنشيء محطة إذاعة ، ومحطة تلفزة وتبث من البرامج ما تشاء . ومن نوادر الصدف أن عينت جامعة تامبل شاباً اسوداً ، مديراً لبرامج الإذاعة في محطة الراديو التي تمتلكها الجامعة وتديرها كلية الصحافة والإعلام . ولم تكن تعلم أن الشاب المذكور مسلماً . وما أن تسلم مهام منصبه ، إلا وجعل برامج الإذاعة كلها موسيقىٰ الجاز وهي المحببة إلىٰ الأمريكان السود والأذان وتلاوة القرآن الكريم وترجمته وتفسيره بالإنجليزية . فأصبح للمحطة أصدقاء كثيرون ودخل منهم عدد وافر في دين الله . لكن سرعان ما تنبه أعداء الإسلام لهذا فاقصوا الشاب المسلم عن منصبه وفصلوه عن إدارة المحطة .

هذان هما الحلان الإيجابيان لمسألة إدخال الدراسات الإسلامية الصحيحة إلىٰ حيز الحياة الأكاديمية الأمريكية : إنشاء معهد في جامعة أمريكية ما ؛ بعد الاتفاق مع إدارتها علىٰ ذلك ، وهو الحل الأصعب والأشد تعقداً . لأن الجامعات الأمريكية تقع تحت ضغوط صهيونية ، وتبشيرية ، وإستعمارية هائلة تمنعها من التعاون مع العرب والمسلمين

في أي ظرف . ولأن طاقة المسلمين البشرية في هذا المجال قليلة . ولأن المعاهد الخاصة لا تتمتع بسلطة منح الدرجات العلمية .

والحل الثاني ، وهو الأسهل من جميع الوجوه بما فيها وجه المال اللازم ، هو إنشاء كلية أو جامعة إسلامية تحقق جميع ما نتمناه من أهداف ومقاصد دون العقبات المذكورة في هذا المقال . وبالفعل فبعون الله وتوفيقه ، أنشئت الكلية الأمريكية الإسلامية في شيكاغو قبل سنتين تحقيقاً لهذا الغرض .

تشكل لها مجلس أمناء من كبار العاملين في حقول الدعوة والأكاديميات الإسلامية وبدعم مالي من منظمة المؤتمر الإسلامي وصندوق التضامن الإسلامي . وقد حصلت علىٰ ترخيص لفتح أبوابها للطلبة بعد أن اشترت مبنىٰ كلية كاثوليكية واستقطبت الطلبة والأساتذة . وقد حصلت علىٰ سلطة منح درجتي البكالوريوس في الآداب والعلوم واعترفت بها حكومة إلينوي ، وعدد من الجامعات الأمريكية ومؤسسة التقويم الجامعي الأمريكي ووزارة التعليم الفدرالية وهي في طريقها إلىٰ الحصول علىٰ سلطة منح الدرجات العلمية العالية . وقد استقبلت عامها الثاني بحماس وتفاؤل . وبإستطاعتها تحقيق كل ما نتمناه في ميداني الدعوة الإسلامية والدراسات الإسلامية العالية في أمريكا . ومما يؤسف له أن المسلمين الذين قاموا بتأسيس هذه الكلية لم يضعوا لها وقفاً يسدد ريعه حاجاتها ، ولم تبادر حتىٰ الآن أية جامعة أو دولة إسلامية إلىٰ انشاء كراسي أستاذية فيها ، أو إلىٰ انتداب الأساتذة القادرين للتعليم فيها . وهي تعاني من نقص في الأساتذة ، ونقص في الطلبة لقلة ما تمنحه من منح دراسية ، ونقص في الكتب والمراجع . وكأن المسلمين لا يستطيعون إخراجاً إلا مجهضاً ، ناقصاً مبتور الأعضاء .

فياحبذا لو تحولت جهود الدول العربية والإسلامية الموجهة إلىٰ إنشاء كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية إلىٰ الكلية الأمريكية الإسلامية في شيكاغو ، حيث تتوفر كل متطلبات النجاح والفعالية . وكذلك ، لو تحولت جهود المسلمين ودولهم ومؤسساتهم في مجالات الدعوة إلىٰ الكلية الأمريكية الإسلامية لأنها تستطيع تحقيق مالا يستطيعون وبفعالية لا تُضاهى .



الموسيقىٰ والموسيقيون في ميزان الشريعة

د . لويز لمياء الفاروقي

أستاذ الديانات والفنون
جامعة تمبل — فيلادلفيا — الولايات المتحدة

ترجمة عن الانجليزية

د . محمد رفقي محمد عيسىٰ

جامعة الكويت

إن أي دراسة للموسيقىٰ والقضايا المرتبطة بها في المجتمع المسلم، تعتبر ذات أهمية مزدوجة ، فكما أن عليها أن تساهم بمجموعة من الأفكار والمعلومات التي يجد فيها الدارسون — سواء في مجال علم الموسيقىٰ البشرية أو في مجال الدراسات الإسلامية — ضالتهم ، عليها أيضاً أن تتحدث إلىٰ أفراد المجتمع المسلم أينما وجدوا بلغة يفهمونها . ولذا كان لزاماً علينا أن نتحاشىٰ عدداً من المشكلات التي شكلت حجر عثرة في طريق الدراسات السابقة ، وذلك من أجل تحقيق هذين الغرضين . ويمكن تقسيم هذه المشكلات المنهجية إلىٰ ثلاث فئات :

(١) المشكلات التي تختص بالمصادر .

(٢) والتي تختص بنقاط الإلتقاء بين الأنشطة الموسيقية وغير الموسيقية .

(٣) والتي تختص بالمصطلحات .

ويندرج تحت كل فئة منها تقسيمان فرعيان .

أولاً : المصادر : إن أول سؤال يجب أن نعرض له لكي لا نسيء فهم موقف الإسلام من الموسيقيين هو : من هم أولئك الذين يمكن أن نعتبرهم متحدثين عن دين الإسلام ؟ أو ما هي المصادر التي يمكن أن نأخذ منها عن الإسلام — الدين ؟ وكلنا علىٰ علم بالزخم الهائل من الآراء سواء ما قيل منها وما كتب حول الموسيقىٰ والتي جاءت إلينا من مناطق عدة ، وعبر فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي ، وغالباً ما كانت هذه الآراء متناقضة . فهل يمكننا اعتبار هذه المصادر كلها علىٰ نفس الدرجة من الثقة في حديثها عن رأي الإسلام بهذا

الخصوص ؟ أو أن نكتفي بتمحيص رأي فرد واحد أو جماعة واحدة حول هذا الموضوع ؟ أو أن نلجأ إلىٰ تحقيق أكبر قدر ممكن من هذه المواد التي يُجمع المسلمون أنفسهم علىٰ إعتبارها مرجعاً في هذه الأمور ، لكي نضمن صدق ما نتوصل إليه من معلومات ؟ وإذا ما وقع إختيارنا علىٰ تلك السبيل الأخيرة بإعتبارها شاملة لمصادر عدة ، ولأنها في الوقت ذاته قاصرة علىٰ تلك التي حازت درجة كبيرة من القبول — مما يعطيها دون غيرها سمة الأمانة المنطقية والثقافية والفكرية — فإنه يجب علينا أن نقر بأن كلمات الله الواردة في القرآن الكريم أو كلام النبي محمد ﷺ كما ورد في الحديث (١) الصحيح يشكلان الحدود التي يلزم ألاّ يتخطاها أي بحث يتناول رأي الإسلام ذاته في هذه القضايا .

ولكن مادة القرآن ومادة الحديث لا تعطيان إجابة تفصيلية لسؤالنا المبدئي . فرغم أن صدق القرآن ودلالته أمر لا يرقىٰ إليه الشك سواء عند المسلمين أو غير المسلمين ، (٢) فإن هناك مجموعات عديدة من الأحاديث سوف نلجأ إليها للتوثيق وهي ليست كلها علىٰ نفس المستوىٰ من القوة ليأخذ بها المسلمون أو يعتمدها الدارسون . وحتىٰ إذا ما قصرنا أنفسنا علىٰ ترك الأحاديث التي وردت في البخاري (٣) ومسلم (٤) بإعتبارها أكثر هذه المجموعات قبولاً ، فإننا نجد بعضاً من هذه الأحاديث تحوز مقام السبق عن غيرها في عقول المسلمين علىٰ أساس ارتباطها بحدث ذائع الصيت من أحداث السيرة النبوية جاء فيه للرسول ﷺ حكم قطعي حول هذا الأمر . وهو ما يسمىٰ بالحديث الحُكْمي .

وهناك أحاديث ترقىٰ في مستواها إلىٰ درجة أعلىٰ من درجة الحديث الحكمي وهي الأحاديث التي رُويت في الصحيحين — البخاري ومسلم — بطريق التواتر والمسماة بالأحاديث المتواترة ، والتي ثبتت بالتواتر بين السلف منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام إلىٰ وقت تدوينها . ولذا فإن إستخدام أي حديث للتوثيق أو باعتباره مرجعاً دون التحقق من ضمانات الصحة هذه يعتبر مزلقاً وقع فيه باحثون عدة من المسلمين وغير المسلمين . ولا يجب أن يكون ذلك عائقاً لنا في المستقبل .

وإذا ما لجأنا إلىٰ القرآن الكريم وإلىٰ الأحاديث الموثوق بصحتها والتي تم تخريجها بدقة ، باعتبارهما المصدر الوحيد الذي نستند إليه في بيان رأي الدين الإسلامي حول الأمور المتعلقة بالموسيقىٰ ، فما هي المصادر الأخرىٰ التي يمكن أن نُقرها وتستطيع أن تحدثنا عن هذا الموضوع عند المسلمين عبر التاريخ ؟ هنا مرة أخرىٰ يجب أن نمحص هذه المصادر بدقة لكي نستقي معلوماتنا فقط من تلك المصادر التي حازت الموافقة الإجماعية من المجتمع المسلم ذاته . وتشمل هذه المصادر أئمة المدارس الأربعة في

الشريعة الإسلامية وهم أبو حنيفة (المتوفى سنة ٧٦٧) ، مالك بن أنس (المتوفى سنة ٧٩٥ أو ٧٩٦) ، الشافعي (المتوفى سنة ٨٢٠) ، أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٨٥٥) باعتبارهم الأئمة الكبار في تراث الفقه ، كما تشمل أئمة الحركات الدينية والفلسفية — كأبي حامد الغزالي وابن تيميه — والذين يعتبرهم جمع كبير من أفراد المجتمع المسلم مرجعاً في هذه الأمور . حيث أن استخلاص النتائج من كتابات شخصيات لا تتمتع بمثل هذا الإحترام الواسع أو بناء علىٰ ممارسات ظهرت بين جماعات متطرفة محدودة في العالم المسلم سوف يوقع أي دراسة في خطأ احصائي وأمبريقي ، ومن ثم رفضها أيضاً من جانب المسلمين أنفسهم بإعتبارها دون مستوىٰ الثقة .

ثانياً : نقاط الإلتقاء بين الأنشطة الموسيقية وغير الموسيقية ، ويتناول التقسيمان الفرعيان داخل هذه الفئة مشكلة من المشكلات المنهجية وهي إلصاق سمات الأنشطة غير الموسيقية بالأنشطة الموسيقية — وأول هذين التقسيمين يشمل الزيف القائل بأن إدانة تلك الممارسات المنكرة لذاتها والتي إرتبطت أحياناً بالموسيقىٰ تمتد بالضرورة لتشمل إدانة للموسيقىٰ ذاتها . والحقيقة هي أن هذه المصادر الشرعية التي تتحدث عن دين الإسلام والتي أشرنا إليها سابقاً — إلىٰ جانب تلك المصادر التي يمكن إعتبارها بصدق ممثلة للمسلمين — كانت حريصة باستمرار علىٰ إدانة هذه الأنشطة المصاحبة دون اللجوء إلىٰ الإدانة الكاملة التي تشمل الموسيقىٰ ذاتها . وثانيهما أننا يجب أن ندرك أن هناك كثيراً من الناقدين المتسرعين — سواء من بين المسلمين أو غير المسلمين — غاب عن ناظريهم الأسباب الارتباطية التي أدت إلىٰ إنكار — ليس له ما يبرره — للأنشطة الموسيقية ، واكتفوا بعرض كتابات السابقين بمعزل عن السياق الأصلي الذي وردت فيه هذه الكتابات فشوهوا بذلك القصد الأساسي للمصدر وهو محل ثقة .

ثالثاً : المصطلحات . وننتقل إلىٰ التقسيمين داخل الفئة الثالثة من المشكلات التي يجب أن نحذرها في دراستنا للموسيقىٰ والموسيقين في المجتمع المسلم ، وهما التقسيمان المرتبطان بالمصطلحات ؛ أولهما مسألة « الحرام » التي تستخدم علىٰ نطاق واسع في التراث الدائر حول هذا الموضوع . فيجب أن ندرك أن هذا المصطلح يستخدم بمعناه الفني الشرعي للدلالة فقط علىٰ الفعل أو النشاط الذي حرّمه القرآن أو الحديث الصحيح تحريماً صريحاً ، أو ذلك الفعل أو النشاط بالذات الذي يوجب توقيع الحدّ . وهو مالا ينطبق علىٰ أي نوع من الأداء الموسيقي في أي جزء من العالم المسلم في أي عصر من العصور . ولذا يجب علينا أن نستبعد تماماً مصطلح « الحرام » بمعناه الشرعي من مجال مناقشتنا هذه ونضع في إعتبارنا أننا نناقش

ـــ في مجمل الأمر ـــ أحكاماً أخلاقية ولا نناقش أحكاماً شرعية . حيث أن المفكرين الكبار في الشريعة الإسلامية قد عرضوا للحد من الأنشطة الموسيقية وترشيدها ولم يعرضوا لتحريمها دون الإشارة لارتباطها بمنكر معين أو بإرتباط العلة بهذا المنكر . ولذا فإن المصطلح الأفضل في هذا الأمر هو « المكروه » في مقابل « الحلال » ، حيث أن مصطلح « الحرام » قد اتسعت دائرته في الاستعمال العامي ليشمل معاني كثيرة مثل « الشفقة » ، « الخجل » « المرفوض » « المحزن » .. الخ . ولذا يجب ألا يستخدم للدلالة على المعنى الفني الشرعي الذي أشرنا إليه سلفا . وعلى القاريء أن يضع في اعتباره هذا التمايز في المعنى عند استعراض الكتابات الإسلامية حول الموسيقى .

والمشكلة الثانية في فئة المصطلحات تتعلق بالسؤال : ما هو هذا الأمر الذي نعتبره « موسيقى » وما هو الذي لا نعتبره « موسيقى » في الثقافة الإسلامية ؟

١) الموسيقى :

يعني مصطلح « الموسيقى » عند علماء الموسيقى ذلك الفن أو العلم الذي يجمع الأصوات البشرية أو الأصوات الآلية ـــ أو كليهما ـــ وما يصدر عنهما من نغم لكي تكوّن تشكيلة متنوعة من التعبيرات الجمالية أو المشبعة للعاطفة تنبع من نظام عقائدي كامن في أساس ثقافة معينة . وتمتد مظلة هذا التعريف عادة لتشمل كل أنواع هذه التعبيرات الجمالية السماعية بغض النظر عن وظيفتها أو سياق أدائها . ويأتي المصطلح العربي المرادف لهذا المفهوم مقارناً للمصطلح الغربي ـــ سواء في كتابات علماء الموسيقى البشرية أو الدارسين للحضارة الإسلامية وأحياناً عند المسلمين أنفسهم ـــ المتخصصين منهم والعامة . وقد انتقل مصطلح « الموسيقى » من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية على يد المسلمين الذين عاشوا من القرن الثامن حتى القرن العاشر . ويرتبط بهذا المصطلح العديد من المضامين عبر التاريخ الإسلامي (*) ولكن أفراد المجتمع المسلم لم يعتبروه مرادفاً للمعنى السابق الإشارة إليه إلا حينما استخدموه بمعناه الواسع الذي يفسح المجال لتأويلات مختلفة . بينما لجأوا إليه في أغلب الأحيان للدلالة على نماذج معينة من الأنماط الحياتية الدنيوية كما تظهر في ثقافتهم[٦] . وليس هناك مصطلح عربي آخر يمكن التعرف عليه باعتباره مرادفاً لمصطلح « الموسيقى » كما يرد بمعناه الجامع في اللغة الانجليزية . فعلى سبيل المثال نجد أن لفظ « الغناء » لا يشمل كل أشكال الموسيقى التي تعتمد على الآلة فقط ولكنه قد استخدم أحياناً للدلالة على كل « الموسيقى الدنيوية » سواء قام بأدائها المطربون أو العازفون على الآلات أو كليهما معاً . ولذا فإنه بمعناه هذا قد استبعد كل الأنماط الدينية . بينما يدل « السماع » على الموسيقى الآلية أو الصوتية التي ترد في

حلقات الذكر عند الصوفية أو إخوان الصفا ولكنه غالبا لا يشمل نمط الموسيقىٰ الذي يظهر في مقامات أخرىٰ دينية كانت أو دنيوية . « والتطريب » — كما يعني لغوياً إدخال البهجة والمتعة بإستخدام الصوت ، ويرمز إلىٰ إلقاء قطعة شعرية بمصاحبة عزف موسيقى — قد استخدم أحياناً بلا تحديد كمرادف لـ « الموسيقىٰ » ، ولكنه أيضاً لا يشمل كل أنماط الفنون الصوتية المنغمة في العالم الإسلامي ، حيث أن ما يحمله من مضامين وما يرتبط به من متعة حسية جعلته غير مناسب من الوجهة الإسلامية — لإطلاقه علىٰ أغلب الأنماط الدينية . وهناك مصطلح آخر استخدموه في بعض الأحيان مرادفاً لمصطلح الموسيقىٰ وهو مصطلح « اللهو » وهذا المصطلح يشمل في الواقع فئة أوسع فيجمع كل أنماط التسلية . ولكنا عندما نستخدمه بمعناه الموسيقي الضيق فإنه يشير فقط للموسيقىٰ الدنيوية .

وهكذا فإن البحث عن مصطلح يحوز قبولًا ثقافياً ويشمل كل ضروب الآراء في الموسيقىٰ في الثقافة الإسلامية يعتبر أمراً عقيماً . ولكنا لا نقصد بذلك الإشارة إلىٰ نقص في الثقافة الإسلامية أو في اللغة العربية وهي لغة القرآن التي قامت بدور هام في تاريخ كل المناطق في العالم الإسلامي ، وإنما علىٰ العكس من ذلك فإننا نعرض نتائج هذا البحث لكي نبين سمة فريدة إختصت بها هذه الثقافة في فهمها للفن الموسيقي — ذلك الفهم الذي قام بدور أساسي في تحديد سمات هذا الفن . ويتضح من هذا الفهم أن الأنماط التي اعتبرها الغرب تندرج تحت مظلة الموسيقىٰ لم تكن كذلك في المجتمع المسلم . بل إن الثقافة الإسلامية في حقيقة الأمر قد أمدتنا بتسلسل هرمي لدرجات التعبير في فن الصوت أو ما يمكن أن يطلق عليه « هندسة الصوت » ، وهذا التسلسل رغم أنه لا يتسم بالوضوح والصراحة إلا أنه قوي الدلالة في مضمونه . ويعطينا هذا التسلسل القدرة علىٰ الفصل بين الأنماط التي تتمتع بالتحبيذ والتقدير في فئة ، والأنماط والمناسبات غير المستحبة في فئة أخرىٰ بإعتبارها محل جدل أو استهجان . وقد كتب إبن تيميه (١٩٦٦ : ١١ : ٣١٨) يقسمها بين محرم ومكروه وواجب ومستحب .

ويزخر تراث الكتابة في الثقافة الإسلامية بالكثير حول شرعية الموسيقىٰ أو عدم شرعيتها . وانقسم الكتاب علىٰ مر القرون التي سلفت بين مؤيد ومعارض حول فوائد الموسيقىٰ ومضارها سواء منهم من كتب في المجالات الدينية أو الأمور التشريعية أو حتىٰ الموضوعات الدنيوية ومال بعضهم نحو أنماط معينة بينما اتجه آخرون إلىٰ انماط مخالفة . ومن المؤكد أن هذه المحاولات لم تتطرق إلىٰ كل نوع من أنواع هندسة الصوت ، ولكن المتصفح للكتابات الإسلامية لن يجد صعوبة في تبين نوع من الإدراك للأثر الذي يمكن

أن تتركه الموسيقى علىٰ المجتمع المسلم وعلىٰ أفراده بل وعلىٰ القيام بالواجبات الدينية (إبن تيمية ١٩٦٦ : ١١ : ٣٠٦) ولم يخل عصر من العصور الإسلامية أو إقليم من أقاليم العالم الإسلامي من أفراد يكرسون وقتهم في سبيل مجالات متنوعة من التعبير الموسيقي أو يمارسونها فعلاً . ولكن الإسلام والمسلمين وضعوا قيوداً علىٰ ممارسة أنماط معينة من الفن الموسيقي بينما أيدوا واستنبطوا أنماطاً أخرىٰ . ووصلت هذه التفرقة حداً جعلهم لا ينظرون إلىٰ الكثير من الأنماط المستحسنة لديهم بإعتبارها موسيقىٰ خشية اختلاطها أو ارتباطها بالأنماط الممنوعة في فن التنغيم الصوتي .

وتأتي التلاوة المجودة للقرآن الكريم علىٰ قمة التسلسل الهرمي للتعبيرات الموسيقية أو أنماط هندسة الصوت ــ حائزة علىٰ أعلىٰ درجات الأهمية والقبول . وعلىٰ مر القرون لاقىٰ هذا التغني المنفرد المرتجل بالصوت القبول التام والتأييد المنقطع النظير ــ فعلىٰ مدىٰ أربعة عشر قرناً ظلت قراءة القرآن تؤدي مع بعض التنوع في الأسلوب تبعاً للفرد أو الإقليم ــ دون أن تتخطىٰ هذه النماذج حدود الطريقة التي خضعت للرقابة الصارمة من قبل المسلمين ذوي الشأن وذلك بعد أن ظهر الإسلام . كما ألفوا العديد من الكتب تنكر وتستنكر أي تحوير في السمات الأصيلة للترتيل القرآني وتحول دون تمثّل أي سمات تدخل عليه من المحتوىٰ الموسيقي الوطني للأجناس المتنوعة التي تتشكل منها الأمة الإسلامية (انظر Talib, 1958 ؛ السعيد ١٩٦٧ : ٣٤٤ ــ ٣٤٨ ؛ Faruqi, 1974 : - 281) . كما أن وجود احساس داخلي بالقيمة الجمالية الدينية متسماً بالرهافة والتصميم ــ وقف حائلاً دون إقحام أي من التغيرات في طريقة أداء هذا الترتيل ومحتواه . تلك التغيرات التي قد تقلل من اتساقه مع المتطلبات الدينية والجمالية التي تحدد تطوره . ولم يحدث أن اعتبر المسلمون هذا الترتيل ضرباً من ضروب الموسيقىٰ رغم تطابقه مع كل مواصفات التعريف التي أشرنا إليها سابقاً . ودون أن ينكر أي منهم أن ترتيل القرآن يعتبر أسمىٰ مَثَلٍ في « هندسة الصوت » وهو المصطلح الذي استخدمناه الآن للدلالة علىٰ كل فئات الفن الصوتي المنغّم .

وهناك أيضاً أنماط أخرىٰ من فن الصوت لم يرتّب المسلمون فيها كأنماط شرعية من أنماط « هندسة الصوت » التي ظهرت في الثقافة الإسلامية ، ومع ذلك لم ينظروا إليها بإعتبارها « موسيقىٰ » فعلىٰ سبيل المثال يقترب الأذان من الترتيل القرآني ــ وإن كان دونه ــ علىٰ ذلك التسلسل الهرمي ــ ذلك الأذان الذي يُتغنىٰ به خمس مرات يوميا من فوق مئذنة كل مسجد ويشترك مع التلاوة القرآنية في الكثير من السمات في الأداء . وتأتي أمثلة أخرىٰ تترى من أنماط هندسة الصوت التي لم يرتب المسلمون فيها كأنماط

شرعية . فنجد تهليل الحجيج وما يتغنون به من مديح لله سبحانه وتعالىٰ أو النبي محمد ﷺ أو بعض الأشخاص الذين يُعتبرون قدوة في الدين — علىٰ مر التاريخ الإسلامي وسواء أطلقوا عليه تحميداً أو نعتاً أو مديحاً فكلها نماذج متنوعة للأناشيد التي يتغنون بها علىٰ نطاق واسع . بل إن التغني بالشعر حول موضوعات سامية يقع داخل نطاق هذه الفئة المقبولة التي لا يعتبرونها موسيقىٰ ، وقد ظلت أفضل نماذج هذا الشعر المتغنىٰ به قريبة في محتواها وأدائها من نموذج التلاوة القرآنية كما ظهرت في ثقافتها فلم تتعرض لشيء يذكر من الكتب داخل هذه الثقافة بل حظيت بما أكسبها شرعية من فهم وتأييد — بل وتقدير — من غالبية أفراد المجتمع علىٰ مر القرون . ولم تتعرض مرغوبيتها للتساؤل إلا فيما ندر .

وتتدرج ثلاث مستويات أخرىٰ بين أشكال التعبير الموسيقي التي تعتبر حلالاً ، أي تلك التي لم تتغير النظرة تجاه شرعيتها ، أولها تشمل ضروب الموسيقىٰ العائلية وموسيقىٰ الحفلات مثل أهازيج النوم للأطفال وأغاني النساء وموسيقىٰ الأعراس والاحتفالات الدينية والعائلية . وتجمع اللقاءات والاحتفالات العائلية بين بعض الأنماط الدينية التي تأتي علىٰ أعلىٰ درجات التسلسل الهرمي وبين الموسيقىٰ الدنيوية التي تماثل المستويات الأدنىٰ علىٰ هذا التسلسل . وكلما التزمت هذه الموسيقىٰ بالمثل الأخلاقية والجمالية للمجتمع زادت درجة تقبلها كنموذج لهذه الفئة من التعبير الموسيقي ، ويطلق علىٰ المستوىٰ الثاني منها في هذا التسلسل الهرمي « الموسيقىٰ المهنية » وتشمل أغاني القوافل (مثل الحداء والرجز والركبان) وترانيم الرعاة وأناشيد العمل . وتجمع آخر هذه المستويات — التي تشملها الفئة المجازة — « الطبل خانه » أو موسيقىٰ الحرب الجماعية التي تستخدم لتحميس الجنود في المعركة كما تستخدم في الاحتفالات الشعبية[٧] .

وتعتبر هذه المستويات الثلاث الأخيرة ذات طابع دنيوي في أساسها وتجتمع داخل دائرة الحلال في تقسيمنا الهرمي مع أخرىٰ تأتي دونها كنموذج من الموسيقىٰ مقابل الفئات الأخرىٰ التي تأتي علىٰ قمة هذا التسلسل بإعتبارها ليست من الموسيقىٰ ؛ ومع ذلك فلم تتعرض لاستنكار الدين أو الناس . ورغم أن المسلمين لم يعتبروا هذه الأنماط المتدرجة علىٰ المستوىٰ المتدني من مجموعة الحلال علىٰ نفس المستوىٰ من التقدير مثل التجويد القرآني إلا أنهم يتفقون علىٰ أنها تعبيرات فنية صوتية تدخل ضمن دائرة الحلال . ونجد الدليل علىٰ ذلك في تراث الحديث وفي كتابات أئمة المدارس الفقهية الأربعة وعلماء المسلمين المعروفين[٨] .

ويمكن لكل أشكال التعبير الموسيقي الأخرىٰ التي ظهرت في العالم الإسلامي أن تجد لها مكاناً داخل التسلسل الهرمي لهندسة

الصوت (شكل ١) ولكن يحدها « فاصل غير مرئي » يفصل بينها وبين تلك الأنماط التي سبق تعدادها . وقد لجأت إلىٰ تسمية هذا الفاصل « بالفاصل غير المرئي » لأننا نجد أحياناً من بين الأفراد أو الجماعات أو حتىٰ المجتمعات داخل العالم الإسلامي من يلتزم به ومن يتجاهله ومن يتخطاه . وهذا الفاصل يفصل بين تلك الأشكال الموسيقية التي تعتبر تعبيرات جمالية تدخل في حيز الحلال وبين تلك الأشكال الموسيقية التي دار حولها الشك أو أنها مصدر خطر أو ربما تكون مرفوضة .

وعلىٰ قمة هذه المجموعة التي تشكل القسم الثاني في هذا التسلسل الهرمي تأتي الأنماط الإرتجالية التي تعتمد علىٰ العزف الحر علىٰ الآلات أو الأصوات المنغمة . مثل الليالي والآفاز والتقاسيم والاستخبار . وقد لاقت هذه الأنماط استحسان نسبة كبيرة من الأفراد رغم أنها لم تلاقِ قبولاً عاماً بنفس الدرجة التي حازتها الأنماط التي تقع في القسم الأعلىٰ لهذا الفاصل . وتلي هذه الأنماط الإرتجالية الأغاني الموزونة الجادة مثل الموشّحات والأدوار وبعض أشكال التصانيف ولو إستمتعت بها نسبة معقولة من أفراد المجتمع تقل قليلاً عن سابقتها واعتبروها غير مؤدية إلىٰ المفسدة . وتأتي الموسيقىٰ المرتبطة بأصول جاهلية أو غير إسلامية علىٰ مستوىٰ دون ذلك وتشمل أنماط الموسيقىٰ التي لم يقرها جمهور العلماء لإرتباطها بتراث الجاهلية أو الوثنية وما يحويه من أفكار وممارسات . وقد أظهر المجتمع الإسلامي — في العادة — تسامحاً كبيراً تجاه ما يجده من موسيقىٰ لدىٰ الأفراد الذين يدخلون في الإسلام بينما يركز دعاته من العلماء علىٰ تعميق أثر الإسلام في حياة هؤلاء الأفراد وامتداده ليشمل كل مظاهر الحياة لديهم . ولذا فإن نماذج من هذه الفئات الثلاثة من الموسيقىٰ والتي إختلفت حولها الآراء كانت بلاشك شائعة بين كثير من المسلمين في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي . وهذه النماذج تتباين في محتواها وطريقة أدائها بدرجة كبيرة ومن ثم يراها البعض حلالاً بينما يعتبرها البعض الآخر من الأمور المباحة ، وتنظر إليها فئة ثالثة بإعتبارها في نطاق المكروه . ولكنها — في كل الأحوال — لم يصاحبها الإحساس بالبراءة الكاملة الذي صاحب ممارسة تلك الأنماط التي تقع في القسم الأعلىٰ من ذلك الفاصل غير المرئي .

وفي الدرك الأسفل من هذا التسلسل الهرمي تأتي الموسيقىٰ المثيرة للشهوات التي يرتبط أداؤها بالممارسات المنكرة والتي يُعتقد باستثارتها للأفعال المحرمة مثل شرب المسكرات والفسق والفجور ... وغيرها . ويُفصل هذا القسم عما يعلوه في التقسيم الهرمي بخط أسود مصمت حيث أن المسلمين أجمعوا علىٰ رفضها .

وهكذا نجد أن هناك تسلسلاً هرمياً للفن الموسيقي أو « هندسة الصوت » يتضح

فيما بيناه سابقاً ويحتوي علىٰ إحدىٰ عشرة فئة أو مستوىٰ للتعبير الموسيقي ويتدرج تحت ثلاث مستويات يأتي علىٰ قمتها المستوىٰ الذي يضم كل أنماط الفن الموسيقي التي رفضت الثقافة الإسلامية أن تضعها تحت مصطلح الموسيقىٰ خشية أن توضع علىٰ قدم المساواة مع تلك الأنماط الأقل استحساناً بين المسلمين أو تتأثر بها ، كما يضم ثلاث فئات من الموسيقىٰ أقرها النبي ﷺ والمسلمون عامة ؛ وفي أسفل هذه المستويات نجد ذلك المستوىٰ الذي يضم أشكال الموسيقىٰ التي أجمع المسلمون علىٰ وضعها خارج دائرة القبول لإرتباطها بالممارسات المنكرة وعدم اتساقها مع المعايير الأخلاقية والجمالية في الإسلام . أما الفئة الثالثة فيضمها ذلك المستوىٰ الذي يقع في منتصف التسلسل الهرمي ويشمل أنماط الموسيقىٰ المختلفة التي كانت موضع جدل علىٰ مر القرون بين المؤيدين للموسيقىٰ والمعارضين لها في الثقافة الإسلامية . ولم يثر جدل إلا حول هذه الأنماط التي تضمها هذه الفئة الثالثة . فلم تقم معارضة ضد تجويد القرآن والتغني به فقد أمرنا الله سبحانه في كتابه الكريم بمثل هذا الآداء (القرآن ؛ ٧٣ : ٤) كما أن الآذان وتهليل الحجيج وابتهالات المديح وإنشاد الأشعار وموسيقىٰ الاحتفالات والمناسبات العائلية والموسيقىٰ المهنية وأيضاً الموسيقىٰ الحماسية والنحاسية التي تعزفها الفرق العسكرية .. كلها أقرتها حوادث في حياة الرسول محمد ﷺ وحياة خلفائه فلم نجد جهداً يذكر في إثبات قبولها واستخدامها . كما لم يقم جدل حول رفض الدرك الأسفل من التسلسل الهرمي الذي يحوي ذلك المستوىٰ من الموسيقىٰ المثيرة للشهوات والتي إرتبطت بالفجور وإهمال الواجبات الدينية والإجتماعية فقد إجتمع علىٰ رفضها المؤيدون للأنماط الأخرىٰ وكذلك المحافظون الذين أنكروا تلك الأنماط . ولذا فإن الفئات التي شملها المستوىٰ المتوسط من التسلسل الهرمي لهندسة الصوت هي التي لم ينلها الحسم رفضاً أو قبولاً فشكلت مجالاً للجدل .

ويتبدىٰ لنا من هذا التسلسل الهرمي الضمني لفن الصوت والذي قمت بتجسيده هنا أن هناك عدداً من المظاهر المتداخلة قد ساهمت في تحديده . أول هذه المظاهر هو مدىٰ التوافق أو الاختلاف بين كل نمط منها وبين النموذج الأصلي للتجويد القرآني فكلما زاد مقدار ما يستقيه — من هذا التجويد القرآني — أي نمط من أنماط التعبير الموسيقي لبناء أساسه الديني أو الشعري أو الموسيقي ، زادت درجة قبوله وشرعيته . وكلما زاد مقدار بعده عن هذا النموذج ، زادت درجة تعرضه للتقويم من جانب الإحساس الداخلي الجمالي في المجتمع الواعي أو تضمينه في مستوىٰ أدنىٰ من القبول والتقدير . وتبياناً لذلك نجد أن الأذان وتهليل الحجيج وابتهالات المديح وكذلك الإنشاد الشعري ، لها نفس السمات الموسيقية التي

نجدها في التجويد القرآني . كما أن الكثير من موسيقىٰ الاحتفالات والمناسبات العائلية ، والموسيقىٰ المهنية ، تحكمها سمات مشابهة . بينما نجد الموسيقىٰ العسكرية المتضمنة في هذا المستوىٰ ليست لها هذه السمات وهنا تأخذ الوظيفة المرتبطة بالنمط الموسيقي الأسبقية علىٰ الشكل الذي يكون عليه في تحديد مكانته . وكذلك نجد أيضاً أن العزف المنفرد علىٰ الآلات والأداءات المنفردة التي يأتي ترتيبها علىٰ الجانب الأدنىٰ من الفاصل غير المرئي (الذي سبقت الإشارة إليه) قد ظهر فيها تماثلاً واضحاً مع التجويد القرآني وغيره من أنماط هندسة الصوت الواردة علىٰ المستوىٰ الأعلىٰ والتي لم يختلف علىٰ قبولها أحد ولذا فقد حظيت بقدر عال من التقبل . كما نجد أن الأغاني المنغّمة التي تأتي علىٰ المستوىٰ الأدنىٰ التالي لا تتسق اتساقاً كاملاً مع السمات الخاصة بالأنماط الموسيقية علىٰ المستوىٰ الأعلىٰ ولكنها رغم ذلك تتفق مع سمات معينة منها بل ومع بعض سمات القراءة الأصيلة في التجويد القرآني (أنظر al-faruqi, 1975) وهكذا نجد أن أي تدني في المستوىٰ علىٰ السّلم الهرمي يكشف مزيداً من الإنحراف عن التطابق مع النموذج الأسمىٰ . وهذا يساعدنا علىٰ تفهم انخفاض درجة القبول والتقدير لتلك الأنماط التي تأتي علىٰ المستويات الأدنىٰ .

أما ثاني هذه المظاهر التي تحدد موقع النمط الموسيقي علىٰ هذا التسلسل الهرمي فيبدو في درجة توافقه مع المطالب الجمالية للثقافة . وكما بينت في مقام سابق (أنظر (alFaruqi, 1974: ChI; 1975, 1978) فإنه من الممكن تحديد سمات عامة سواء في الشكل أو المحتوىٰ تجمع بين أنماط الفن الإسلامي في أي صورة من صوره ، وتكتمل هذه السمات في القرآن الذي يشكل في صيغتيه المكتوبة والمقروءة أعلىٰ نموذج وأسمىٰ معيار للإنتاج الجمالي في الثقافة الإسلامية[٩] كما يبين لنا هذا التسلسل الهرمي أهمية هذه السمات الجمالية في بيان حكم الثقافة علىٰ أنماط الفن الموسيقي أو ما نسميه نحن هندسة الصوت . فكلما إنحدرنا إلىٰ مستوىٰ أدنىٰ ضعفت درجة الاتساق مع هذه السمات في الشكل والمحتوىٰ سواء من الناحية الموسيقية أو من الناحية الشعرية . حتىٰ بالنسبة لذلك النمط الموسيقي الذي يأتي في الدرك الأسفل من هذا التسلسل الهرمي فإن المرء قد يجد فيه أنماطاً معينة تجمع بينه وبين المعايير الجمالية العامة داخل الثقافة ولكنها بالطبع ستكون في أوهن صورها . كما أن ما نشهده في هذا النمط من تراخ في التمسك بمعايير الثقافة يفتح المجال لقدر كبير من الإستعارة من التراث الموسيقي الأجنبي . ونجد مثالاً واضحاً علىٰ هذا التحلل من المعايير الثقافية فيما تقدمه النوادي الليلية في أي من البلاد الإفريقية أو الأسيوية أو بلدان الشرق الأوسط حيث يظهر فيها أشكال متنوعة من التأثيرات الموسيقية الدخيلة .

والمظهر الثالث يقوم أيضاً علىٰ أساس ترتيب هذه الأنماط طبقاً للحساب الإحصائي للقبول والتقدير بين أفراد المجتمع ، فتلك الأنماط الواقعة في أعلىٰ التسلسل الهرمي ، والتي وُسمت بأنها أنماط لا تتبع « الموسيقىٰ » قد تمتعت بقبول عام ، كما حظيت باحترام بين الشعوب المسلمة . أما بالنسبة للمستويات الثلاثة التالية لها والتي لم تتخط الفاصل غير المرئي فقد لاقت هي الأخرىٰ القبول ولكن بين غالبية المسلمين وكلما إنتقلنا من مستوىً إلىٰ مستوىً أدنىٰ منه قل عدد الأفراد الذين يرون بأن تورطهم مع هذا المستوىٰ لا يسبب لهم حرجاً البتة . وعلىٰ أدنىٰ مستوىً من التسلسل نجد قلة قليلة هي التي يمكن أن تعطي موافقتها للموسيقىٰ المثيرة للشهوات فيما يجُمع الكل علىٰ أن ممارستها أو الاستمتاع بها يعتبر إلىٰ حد ما موضعاً للشبهات .

أما المظهر الرابع الذي يقوم بتحديد المواقع داخل هذا التسلسل الهرمي ويتضح من خلال الترتيب فيه فيرتبط بالمظهر الثالث ويواكبه . ويتعلق هذا المظهر بما يعتبره المجتمع المسلم خضوع الموسيقىٰ للمتطلبات الأخلاقية للإسلام . فبينما نجد الفقرات الواقعة علىٰ المستويات العليا قادرة علىٰ توجيه عقول السامعين واهتمامهم بالخالق والتكاليف الإلهية والمقاصد الأخلاقية في الحياة ؛ نجد أن الفقرات التي تقع علىٰ كل مستوىً في سبيل التدني تثير إحساساً بتناقص قدرتها علىٰ إحداث مثل هذا الأثر المرغوب . وتقع الموسيقىٰ المثيرة للشهوات علىٰ الدرك الأسفل بإعتبارها مرتبطة دوماً بتعاطي المخدرات وتناول المسكرات وممارسة العُهْر والفجور والإنحلال ولذا كان نصيبها الرفض التام لتأثيرها المفسد علىٰ الفرد والمجتمع . وقد أكدت كثير من الكتابات أهمية هذا العامل الأخلاقي في تكوين إتجاهات العالم المسلم نحو الموسيقىٰ ؛ (أنظر الشافعي ١٩٠٦ جزء ٦ : ٢١٤ — ٢١٥ ؛ الفتاوي الهندية ١٨٩٢ : جزء : ٣٥١/٥) .

ومن الاعتبارات البديهية أن هناك أنماطاً معينة أو تقاليد خاصة في بعض أجزاء العالم الإسلامي تعتبر نماذج إستثنائية يتبدىٰ فيها عدم الاتساق مع التسلسل الهرمي الذي أوردناه هنا أو عدم الامتثال لهذه المظاهر الأربعة التي اعتبرناها ذات أثر فعّال في تحديد هذا التصنيف أو في تحديد مكانة الموسيقيين . ففي عالم شاسع يجتمع فيه نسيج معقد من الأجناس المتنوعة مثل العالم الإسلامي ، قد يكون من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — تقديم تقسيم هرمي للتعبير الموسيقي يصدق علىٰ الجميع . وهذا لا ينفي الفائدة من إيجاد مثل هذا التصنيف الذي قد يساعدنا علىٰ أن نُفكر بطريقة تتناسب مع الواقع العريض الذي نعيشه ، الأمر الذي قَصَّرت فيه كثير من الدراسات السابقة بسبب التشويش الذي حاق بهذا المجال .

٢) الموسيقيون :

إذا ما عبرنا التقسيم الهرمي الممتد من الأنماط الشرعية إلىٰ الأنماط المنكرة وانتقلنا إلىٰ مناقشة القائمين بالآداء في هندسة الصوت بدلاً من فن الصوت ذاته فإننا سنجد أن الموسيقيين في العالم المسلم يخضعون لترتيب تسلسلي مماثل يمتد بين المقبول المباح والمنكر المرفوض فأولئك الذين يقومون بقراءة القرآن أو يرفعون الأذان أو يؤدون الأشكال الأخرىٰ للفن الصوتي المنغّم والتي تقع علىٰ مستويات التقسيم الهرمي فيما فوق « الفاصل غير المرئي » — أولئك تمتعوا بالتقبل التام في المجتمع . كما أن المتقنين منهم قد حظوا بالتقريظ والتقدير لمقدرتهم و « فنّهم » . ولم ترسم الثقافة الإسلامية خطاً فاصلاً يَحصُر هؤلاء الموسيقيين الذين يؤدون هذه الأشكال المقبولة من فن الصوت باعتبارهم فئة خاصة وإنما اعتبرت كل فرد من أفراد المجتمع مؤدياً لهذه الأنماط وإن لم يكن محترفاً . فكل مسلم يعتبر قارئاً متمكناً للقرآن . ولأنه من الواجب علىٰ المرء أن يجتهد في تجويد القرآن فإن كافة المسلمين يبذلون جهدهم في قراءة القرآن مع تنوع التنغيم واختلاف في الوقفات . وقد جاء علىٰ لسان أحد خريجي الأزهر[١٠] قوله بأن لغة القرآن تفرض التغني علىٰ القارىء بل أنه أصرَّ علىٰ أننا لا يمكن أن نقرأه مثلما نقرأ أي نص آخر . صحيح أن بعض القراء حباهم الله بصوت حسن ويتقنون القراءة أكثر من غيرهم ولكن أي فرد من أفراد المجتمع له أن يشارك في هذا العمل الذي يحظىٰ بالتقدير التام والإعجاب العام[١١] . كما أن أي مسلم من الذين يقيمون الصلاة ربما أملت عليه الظروف يوماً ما أن يرفع الأذان للصلاة ليس بالطبع من فوق مئذنة مسجد وإنما في الصلوات التي تتم في مواقف خاصة يجتمع فيها للصلاة فردين أو أكثر ويلزم فيه الإعلان عن قيامها . فلا تصح صلاة الجماعة دون أن يُرفع الصوت بالإقامة . وفي حالة القيام بالصلاة الفردية فإن المصليّ يردد الأذان فيما بينه وبين نفسه إن لم يسمعه يُرفع من فوق مئذنة المسجد . كما أن تهليل الحجيج وتكبيرهم يقع في وسع كل مسلم ولا يقتصر علىٰ فئة خاصة من فئات المجتمع يمكن أن نعتبرها فئة « الموسيقيين » . أما بالنسبة للأشكال الأخرىٰ لهندسة الصوت والتي لا نعتبرها من أنماط « الموسيقىٰ » مثل التغني بالمديح وإنشاد الشعر وموسيقىٰ الإحتفالات والمناسبات العائلية والموسيقىٰ المهنية والمعزوفات العسكرية فإن أداءها لا يشمل كافة الأفراد في المجتمع الإسلامي ولكننا رغم ذلك نجد كثيراً من المسلمين يشاركون في أدائها في مناسبات مختلفة ودون أن نحكم عليهم بالفسوق .

كما أننا إذا نظرنا إلىٰ تلك الأنماط التي تقع في دائرة الخلاف في نطاق التقسيم الهرمي لمستويات الموسيقىٰ والتي تقع بين الحاجز غير المرئي والحاجز المصمت فيه وجدنا أن الهواة الذين يمارسون هذه الأنماط

من الموسيقىٰ لا يتعرضون للنبذ أو النقد الإجتماعي ، بينما نجد محترفي أداء هذه الأنماط وأولئك الذين يرتبطون بتلك الموسيقىٰ المثيرة للشهوات التي تقع في الدرك الأسفل من التقسيم ، جميعاً يتعرضون بلاشك للريبة والازدراء . ولم تنشأ هذه النظرة بسبب الممارسة الفعلية للأداء الموسيقي وإنما بسبب المتعلقات الأخلاقية المرتبطة بالسعي وراء المنفعة التجارية في هذه المهنة ، وسوف نتطرق إلىٰ هذا الموضوع في الصفحات التالية عندما نتعرض لعامل السياق أو مقام الأداء كمحدد لمكانة الموسيقيين . ويجب ألا نغفل نقطة هامة وهي أن أولئك الذين يستمعون لأي نمط من أنماط الموسيقىٰ قد حظوا بنفس الدرجة من المعاملة التي يتلقاها الذي يقوم بالأداء ذكراً كان أو أنثىٰ . فلم يكن هناك سوىٰ تميز بسيط من الناحية الإجتماعية والشرعية بين النظرة إلىٰ الموسيقيينَ الذين يقومون بالأداء الفعلي وبين النظرة إلىٰ الذين يستمعون إلىٰ ادائه أو يشجعون هذا الأداء . فكل من تورط مع نمط خاطيء من أنماط هندسة الصوت سواء كان الخطأ في الممارسة أو في المناسبة قد استشعر الحرج ويعرض للحجْر ، وهو ما لم يحدث لأولئك الذين يتعاملون مع الأنماط التي تجيزها ثقافتهم .

وتختلف المواقف تجاه الموسيقيين ــ مثلما تختلف تجاه الموسيقىٰ ذاتها ــ طبقاً لعدد من الإعتبارات المحيطة بكل منهم.وأولها أن هذه المواقف تختلف طبقاً لمحتوىٰ الأداء فلن يتعرض موسيقيٌ لأي حرج إذا ما استقىٰ محتوىٰ أدائه من تلك الأنماط التي تتمتع بالقبول العام داخل المجتمع لتأثرها العميق بالتجويد القرآني وإتساقها مع المطالب الأخلاقية والجمالية في المجتمع المسلم فلم يختلف موقف الناس من هذا « الموسيقي » عن موقفهم من جاره الذي لا يمارس مثل هذا النمط من الموسيقىٰ .

وثاني هذه الإعتبارات التي تحدد طبيعة الموقف تجاه الموسيقي قبولاً أو رفضاً ، هو السّياق أو المقام الذي يتم فيه الأداء ؛ وهناك عوامل ثلاثة تحدد هذا السياق أوردها المفكر الإسلامي والعالم الديني أبو حامد الغزالي (المتوفي سنة ١١١١) في سجع لطيف « الزمان ، والمكان ، والإخوان » أي وقت الممارسة وزمانها وإخوان المنادمة فيها . (الغزالي ــ بدون تاريخ : ج : ٢ : ٣٠١ ؛ ١٩٠٢ : ١ ــ ٢)[١٢] .

وحين أورد الغزالي زمان الأداء الموسيقي بإعتباره عنصراً هاماً لتحديد شرعية الموسيقىٰ والموسيقيين ، إقراراً أو إنكاراً ، فإنه قد عرض لأمر ذي شقين ، الشق الأول يعتبر أهمية الزمان علىٰ أساس أنه إذا ما إعترض الأداء أو الاستمتاع بالنمط الموسيقي زماناً مخصصاً لتحقيق هدف ديني أسمىٰ (مثل الصلاة أو رعاية الأسرة..) فهو من الأمور المفسدة التي يجب إجتنابها ، (المرجع السابق) ، والشق الثاني يكمن في

إستناد هذا التبرير علىٰ الإجماع بين المسلمين علىٰ أن الحياة ليست عبثاً ولا يجب أن نُخصص سوىٰ وقت قصير للمتعة الزائفة ولذا فإن الغزالي يرىٰ أن الفرد ــ سواء كان مؤدياً لنمط موسيقىٰ أو مستمعاً له ــ إذا ما أعطى جل وقته للإستمتاع بالموسيقىٰ إنقلب الأمر من لهو بريء إلىٰ زيغ جريء ، (الغزالي ــ بدون تاريخ ــ ج ٢ : ٢٨٣ ، ٣٠١ ، ١٩٠١ : ٢٤٠ ــ ٢٤١ ، ٢٥١) . وشدد الكتاب الآخرون تشديداً مماثلاً علىٰ أهمية الممارسة المحدودة .

وهناك عامل آخر يرتبط بموضوع « الزمان » الذي يقوم بدور واضح في تحديد مكانة الموسيقيين في العالم الإسلامي ، وهذا العامل هو درجة تورطهم في إحتراف هذا العمل . فبينما تعرض المحترفون له لصنوف الريبة والازدراء في المجتمع الإسلامي ، نَعِم الذين يؤدونه بلا احتراف بالتسامح والقبول بل وبالإعجاب لمقدرتهم في ذلك[١٣] وقد دفع هذا الموقف من الاحتراف للموسيقىٰ الأفراد إلىٰ عدم تكريس حياتهم لها أو إمتهان ممارستها فأصبحت قاصرة علىٰ الفئات المتطرفة في المجتمع أما أولئك الموسيقيون الذين حققوا ما أرادوا وتقدموا الصفوف واعتبروا أنفسهم في منأىٰ من القيود العادية أو الحدود الطبيعية التي إرتآها البناء الإجتماعي ، أولئك الأفراد الذين ينتمون إلىٰ مراكز دونية فليس لديهم ما يفقدون إذا ما وصموا بالإحتراف . كما أن أولئك الذين مارسوا هذا العمل عن هواية ودون إحتراف قد تهيأت لهم فرصة اكتساب الإحتراف الذي يرتبط بما يحترفونه أو ما يؤدونه من مهن أخرىٰ إلىٰ جانب إجتنابهم الإستغراق في هذه الأنشطة الشهوانية أو الإرتباط الكامل بها وهي الأنشطة التي أدانها ــ ويدينها ــ المجتمع .[١٤]

ويأتي اعتبار « المكان » للدلالة علىٰ إقتناع المسلمين الصريح بأن الحكم علىٰ الموسيقيين بالصلاح أو الطلاح يعتمد علىٰ سياق الممارسة أو المقام الذي تم فيه الأداء ؛ Roychoudhury, 1975 : 80 ؛ الغزالي (بدون تاريخ) : ج ٢ : ٢٨١ ــ ٢٨٣ ؛ ١٩٠١ : ٢٣٥ ــ ٢٤١ فكما بينت سابقاً (al-Faruqi, 1981 b) نجد أن هناك تداخلاً غريباً بين المقامات التي يتم فيها الأداء بالنسبة للأنماط المختلفة للموسيقىٰ في العالم الإسلامي . فلا يقتصر سماعنا للقرآن ــ مثلا ــ عليه وهو يتلىٰ في المساجد أثناء الصلاة وإنما نسمعه في الاجتماعات العامة وفي الاحتفالات التي تقام أثناء العطلات ، وفي برنامج المدرسة وأيضاً في الإحتفالات الخاصة . كما أن الأذان يردّد في كل وقت من أوقات الصلاة حيثما تجمع المسملون لإقامتها . وليس مجرد « نداء » إختص به محترفون من فوق مئذنة المسجد ، والتغني بالمديح وقصائد الإنشاد بموضوعاتها السامية يمكن أن يُكوّنا جانباً من اجتماع

ديني مثل حلقات الذكر عند الصوفيين أو مصدراً لمتعة جمالية أو سمو روحي ضمن مناسبات أخرىٰ دنيوية . وتقوم أنماط الأداء المرتجلة من الغناء أو العزف مقام حلقة الوصل بين السياق الديني والسياق الدنيوي في الثقافة الإسلامية . وكما تظهر في حلقات الذكر وفي برامج الإذاعة والتلفاز نجدها في الحفلات العامة واللقاءات الإجتماعية الخاصة وفي المناسبات العائلية . وهي ذاتها قد تكون أحياناً عنصراً هاماً من مكونات البرامج الموسيقية داخل الملاهي الليلية . وإذا ما وضعنا في إعتبارنا هذه الدرجة العالية من اتحاد الأنماط المختلفة في سياق الأداء يتضح لنا أن الموسيقىٰ ذاتها ليست العنصر الأوحد الذي يجب أن نضعه في الإعتبار عند تقويمنا لدرجة القبول التي يمكن أن نمنحها لمهنة الموسيقىٰ ، حيث تتساوىٰ درجة الأهمية المعطاة لمقبولية المكان الذي يحدث فيه الأداء الموسيقي مع الدرجة المعطاة للمناسبة التي إرتبطت به في تكوين حكمنا علىٰ من يقوم بهذا الأداء أو من يستمع إليه .

ثم يأتي العامل الأخير الذي أشار إليه الغزالي في تصنيفه المسموع للعوامل المحددة لإصدار الحكم بالقبول أو الإنكار لنمط الأداء الموسيقي وهذا العامل هو « الإخوان » أو الرفاق في الأداء أو الاستماع ، فإذا ما تسبب هذا الأداء ـــ أو الاستماع ـــ في وضع الفرد في صحبة الأخيار والكرام فلا غبار عليه ولا ضرر منه ولكنه إن تسبب في وضعه في صحبة تلهيه عن الواجبات الدينية أو المسئوليات الإجتماعية أو ينتج عنه انتقاص من وضعه الأدبي فقد وقع هذا العمل في دائرة المحظور بغض النظر عن ماهية الأداء الموسيقي في ذلك المقام .

ولقد استخدم المجتمع المسلم هذه العوامل الثلاثة ـــ الزمان والمكان والإخوان ـــ كمعايير يحدد بواسطتها القبول أو الرفض للنشاط كله بما في ذلك الناتج عنه والقائم به والمستمع إليه . ويرجع إستخدام هذه العوامل الثلاثة إلىٰ أثرها الهام في تحقيق مطالب الحياة الدينية والأخلاقية أو في عدم تحقيقها . وواقع الأمر هو أن هذه العوامل التي تتصل بوظيفة الموسيقىٰ وسياق أدائها قد قامت بدور أكثر أهمية ـــ في الثقافة الإسلامية ـــ في تحديد القبول أو الرفض لأي أداء موسيقي أكثر من خصائص هذا الأداء ذاته فنجد بعض الكتّاب يستنكرون نمطاً من أنماط الموسيقىٰ في سياق ما أو تحت ظروف معينة بينما يجيزونه في موقف مغاير . فعلىٰ سبيل المثال نجد علماء الفقه الأول يعتبرون أن ضرب الدف حلال إذا ما قامت به النساء في حفل للزواج أو في حفل للمرح . ولكنهم أنكروا إستخدامه بين الرجال أو في مقامات أخرىٰ إرتبطت بالشذوذ الجنسي ؛ (النووي ١٨٨٤ : ج ٣ : ٤٠١ ؛ ابن تيميه ١٩٦٦ : ج ٢ : ٣٠١ ؛ ابن عابدين ١٨٨٢ : ج ٤ :

٥٣٠ ؛ الغزالي ١٩٠١ : ٢١١ ، ٢٣٧ ؛ الغزالي بدون تاريخ ، ج ٢ ، ٢٧١ ، ٢٨٢ ؛ الفتاوىٰ الهندية ١٨٩٢ ، ج ٥ : ٣٥٢ ؛ Robson, 1938 : 3) . ودق الطبول أو الدفوف يعتبر أمراً مشروعاً في الموسيقىٰ العسكرية أو كحداء لمسيرة الجنود ولكنه ذاته أمر مرفوض في مقامات أخرىٰ .

وتقف هذه الأهمية المعطاة للمقام الذي تم فيه الأداء مع خصائص العمل الفني ذاته من وراء الأحكام المتنوعة بخصوص الموسيقىٰ والتي وردت في تراث الحديث . ففيما ورد عن الرسول محمد ﷺ من قول وفعل — وثبتت صحته بعد البحث والتمحيص الدقيقين — قد أيّد بالدليل القاطع وجهة النظر المؤيدة والمعارضة للتعبير الموسيقي ، (الغزالي — بدون تاريخ — ج ٢ : ٢٧٤ ، ٢٧٧ — ٢٧٨ ، ٢٨٤ وماتلاها ؛ الغزالي : ١٩٠١ : ٢١٧ ، ٢٢٤ — ٢٢٧ ؛ ٢٢٤ وما تلاها ؛ Roychoudhury,1957: 66 - 70) وما من إنسان عاقل علىٰ علم بهذا التراث ويتسم بالأمانة يلجأ إلىٰ الاستدلال بهذه الأحاديث التي تؤيد وجهة نظره ويُغفل تلك الأحاديث الأخرىٰ التي قد تعارضها . وقد تسبب التناقض الظاهري بين الأحاديث قدراً لا يستهان به من الصعوبات للباحثين المسلمين وغير المسلمين ناهيك عما أثاره من بلبلة عند الأمة الإسلامية عبْر القرون (شلتوت ١٩٦٠ : ٣٥٥) .

فلا يستطيع المسلم بالطبع بأي حال من الأحوال أن يتجاهل تراث الحديث وهو أهم مصادر الشريعة بعد القرآن . حتىٰ غير المسلم لا يمكنه أن يغفل عن إعطاء الحديث قدره من الأهمية . فمن يدرس هذه الثقافة سيلحظ ماله من تأثير عميق واسع المدىٰ ، ليس عند المسلمين بإعتبارهم أفراداً فحسب ، بل في كافة سلوكياتهم وأفكارهم وأيضاً مؤسساتهم. ونحن في محاولة تحديد الأسباب الكامنة وراء قبول بعض أنماط التعبير الموسيقي ورفض البعض الآخر — سنجد أن تراث الحديث يمدنا بالتفسير الذي يخدم المسلم وغير المسلم علىٰ حد سواء . ذلك التفسير الذي تتخطىٰ أهميته مجرد إلقاء الضوء علىٰ مسألة الموسيقىٰ التي نحن بصددها .

ولا يعنينا في هذا المقام أن نوضح للمسلم أن نسيج هذه الأحاديث يمثّل أحداثاً واقعية في حياة الرسول ﷺ أو نبين لغير المسلم أنها أحكام أجمع عليها تفكير المسلمين في القرون الأولىٰ من العصر الإسلامي فأسقطوها علىٰ حياة الرسول ﷺ ليعطوها الصدق والاستمرارية الأبدية . وكل ما أتانا من معلومات حول الظروف التي جرت فيها هذه الحكايات والأقوال قد تعرض للتمحيص الدقيق والتنقية الفاحصة ونقلها السلف للخلف مصونة من كل تحريف . ورغم ذلك نجد أنه من الصعب علينا أحياناً أن نعرف التفاصيل الدقيقة لمقام

هذه الأحكام وتلك الحوادث المرتبطة بالموسيقىٰ. وإذا ما أخذنا في إعتبارنا أهمية السياق الموسيقي في المجتمع الإسلامي فإنه من المعقول تماماً أن يكون الرسول ﷺ قد أصدر حكمه علىٰ كل مفردة من الأداء الموسيقي علىٰ حدة وهو ما فعله خلفاؤه المسلمون .. ومن ثم فإننا لا يمكننا تقويم أي عمل موسيقي إلا باعتباره كلاّ مركبا من كافة خصائص الإنتاج الفني وكل المظاهر المتعلقة بأدائه ، ومن خلال هذا الإعتبار بكلية العمل الموسيقي يسهل علينا فهم الأسباب الكامنة وراء التنوع الكبير في آرائه ﷺ تجاه حوادث محددة من أنماط هندسة الصوت . وأي تأويل آخر لن يكون إسلامياً في واقع الأمر . وهذا بالتحديد ما تكشفه أفعال الرسول ﷺ وأقواله وهو ما فعله المسلمون وقالوه تأسيا به علىٰ مدىٰ أربعة عشر قرناً .

ولقد كان الرأي الذي حمله المسلمون عبر القرون تجاه الفن الموسيقي والذي كوّنوه عن دراسة عميقة وتميز بالتعقيد — وربما بإثارة الحيرة — نتيجة طبيعية وربما حتمية لإستخدام هذه الأحاديث المتناقضة (في ظاهرها) . وهو يُظهر نموذجاً آخر للتأكيد الإسلامي — ديناً وحضارة — علىٰ إخضاع كل الممارسات الحياتية للأفكار العقدية الأساسية في الدين ، كما يفسّر لنا تلك التناقضات الظاهرية بين ما قاله بعض الفقهاء وما جاء إلينا من معلومات عن إقتران أسماء مؤسسي المذاهب الفقهية الأربعة ببعض أنماط من الموسيقىٰ . ويجب ألا تؤخذ هذه التناقضات الظاهرية بإعتبارها دليلاً علىٰ استخدامهم أدلة غير صادقة أو علىٰ عدم إخلاصهم بل بإعتبارها دليلاً علىٰ إصرارهم علىٰ إخضاع كل نوع من أنواع الموسيقىٰ أو أنشطتها للحكم الصحيح .

الفقه الإسلامي :

بعد أن استعرضنا التنظيم الهرمي لأنماط هندسة الصوت المختلفة — سواء ما اندرج منها تحت مصطلح الموسيقىٰ أو مالم ينطبق عليه هذا المصطلح — نأتي الآن إلىٰ القواعد المتعلقة بالمشتغلين بالموسيقىٰ في الحضارة الإسلامية . من الواضح أننا لا نجد أي محددات فقهية تجاه أولئك الذين يؤدون تلك الأنماط غير الموسيقية التي تأتي علىٰ قمة التنظيم الهرمي لهندسة الصوت أو تجاه ما يمارسونه من فن ، بل نجدهم في الحقيقة مناط التشجيع المستمر — سواء من قبل ما يصدر من قواعد تشريعية أو من قبل المجتمع — الذي يدفعهم إلىٰ اتقان هذا « الفن الموسيقي » ورعاية براعمه — فقد ورد في القرآن والحديث وجاء في المذاهب الفقهية الأربعة أن قارىء القرآن والمؤذن عليهما أن يتطهرا قبل أن يقوما بالقراءة أو الأذان وليس هناك من إجراءات تتحيز ضدهما بإعتبارهما مؤديان لمثل هذه الأعمال بل نجدهما يشاركان في المجتمع ولا يقع عليهما إلا ما يقع علىٰ باقي أفراد الأمة .

حتىٰ أولئك الأفراد الذين يمارسون الأشكال الأخرىٰ من فن الصوت والتي تقع في المنطقة التي يقع حولها الاختلاف بين القبول والرفض أو التي تقع في المنطقة المحظورة في التنظيم الهرمي فهؤلاء لا نجد تجاههم تحريماً مطلقاً أو نجد حداً[١٥] يؤدي انتهاكه إلىٰ توقيع عقوبة ما . وينطبق ذلك علىٰ من يؤدي الموسيقىٰ ومن يستمع إليها . فلا نجد دليلاً في القرآن أو في الحديث أو في أي من كتب التراث المحققة بياناً بتوقيع عقوبة بدنية أو إيداع في السجن أو إلزام بغرامة مالية علىٰ من يتورط في الممارسات الموسيقية . بل إننا لا نجد دليلاً علىٰ وجوب تعزيرهم[١٦] وهي عقوبة شائعة في التشريع الإسلامي . ومن ثم فليس هناك دليل وارد عن تحريم شرعي للممارسات الموسيقية حتىٰ ولو كانت هذه الممارسات في المنطقة التي أنكرها المنكرون أو حتىٰ في المنطقة التي لم يتفقوا حول قبولها أو رفضها . ولكنا رغم ذلك نجد بعض التعاليم التي يمكن أن تضع الشخص الذي يمارس الموسيقىٰ في دائرة التحديد وإن كانت هذه الدائرة لا تشمل عقوبات مبينة . ويجب ألا يغيب عن ذهننا أن هذه الإجراءات التحديدية تسري فقط علىٰ أولئك المحترفين لهذا الفن والذين يرتزقون منه دون سواه أو أولئك الذين يشتغلون برعايته والإتجار بجهد الآخرين فيه . وتقع هذه الإجراءات التحديدية في أربع فئات نراها فيما يلي :

١) قبول شهادته أو رفضها .
٢) ضمان أجره علىٰ ما يؤديه .
٣) القينات أو الإماء المغنيات .
٤) المعازف أو الأدوات الموسيقية .

١) قبول شهادته أو رفضها :

وأول هذه الإجراءات التحديدية وأكثرها وضوحاً بالنسبة لما يتخذ تجاه الشخص الذي يحترف الموسيقىٰ ويرتزق منها دون سواها ويؤدي تلك الأنماط التي تقع تحت « الحاجز غير المرئي » في التقسيم الهرمي لفن الصوت ؛ ذلك الإجراء الذي يختص بقبول شهادته أو رفضها . فقد رأىٰ أئمة المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة أن الشخص الذي يحترف النياحة أو الغناء لا تقبل شهادته في أي قضية شرعية أمام المحاكم[١٧] . ولكن يجب ألا يغيب عن ذهننا أنهم ــ أي أئمة هذه المذاهب ــ قد وضعوا حداً فاصلاً بين أولئك الأشخاص الذين يمارسون الموسيقىٰ في الظروف المسموحة والتي أشرنا إليها آنفاً ، وبين أولئك الذين يمارسونها في مواقف ينكرها الشرع والعرف . فبينما لا نجد أي اعتراض علىٰ صحة الشهادة لأفراد الفئة الأولىٰ ، نجد أفراد الفئة الثانية ــ الذين يحترفونها كمهنة يرتزقون منها ــ لا تقبل شهادتهم . فقد ورد أن أولئك الذين لهم شهرة في هذا المجال هم الذين تقع شهادتهم في دائرة الإنكار ، (الشافعي ١٩٠٦ ــ جزء ٦ ــ ٢١٤ ــ ٢١٥) ؛ ومن ثم فإن من يمارس الموسيقىٰ كهواية تكون شهادته مقبولة ، بينما من

يمارسها كمهنة — بكل ارتباطاتها السلبية من الناحية الأخلاقية أو الناحية الإجتماعية — فإنه يكون موضع شك . لأن إختياره لمثل هذه المهنة يمثّل عدم اهتمامه بمركزه الإجتماعي أو بالحفاظ علىٰ ذاته ، وتلك دلالة علىٰ أن لديه من الخصائص ما يدفعه إلىٰ توريط نفسه في ممارسات أخرىٰ يرفضها المجتمع والدين (الشافعي ١٩٠٦ — جزء ٦ — ٢١٥) وبنفس المقياس فإن الشخص الذي يكفل موسيقياً أو يستأجره لا ترفض شهادته ولا يُعتبر شخصه موضع شك إلا إذا جعل من هذا الأداء عملاً تجارياً أو حدثاً عاماً .

٢) الأجور

أما التحديد الشرعي الثاني علىٰ أولئك الذين يؤدون أنماطاً من موسيقىٰ هندسة الصوت فيختص بضمان أجرهم علىٰ ما يقومون به . فحيث أن جمهور الفقهاء يرون أن إحترافهم لهذا الاداء يعتبر أمراً غير مقبول فإن الشرع لم يمنحهم حق التقاضي للحصول علىٰ أجورهم عنه . كما أفتىٰ بعض الفقهاء بأن الأجور التي تعطي نظير النياحة في المآتم أو الغناء تعتبر أمراً غير شرعي . فقد ورد في « الهداية » أنه ليس من الشرع في شيء أن تخصص أجراً سواء للنائحة المحترفة أو المغنيــة ، (Hamilton, 1975 : 499,638) فإذا ما ارتأىٰ من استأجرهما أن يؤتيهما أجرهما فلا بأس من أن يأخذاه ولكنهما لا يستطيعان مقاضاته إذا ما رفض أن يفي بوعده ولم يعطهما أجرهما أو أنقص منه بقدرٍ يريا فيه إجحافاً بهما .

وهناك أمر شرعي آخر يرتبط بالأجور يجب أن نذكره . فقد ورد أن هذه القاعدة تنطبق أيضاً علىٰ من يرتل القرآن أو يعلمه فليس له الحق في تقاضي الأجر — مَثَلُه في ذلك مثل الذي يؤدي الأنواع الأخرى من التعبيرات الموسيقية . ولكن إنكاره أجره لا يعود إلىٰ أن طبيعة العمل الذي يقوم به غير مقبولة وإنما لأنه من غير لائق أن يتقاضىٰ الإنسان أجراً علىٰ عمل يعتبر واجباً شرعياً عليه ؛ (الهداية/: Hamilton, 1975 449) ولذا فإن المقرئين ومعلمي الكتاتيب لجأوا إلىٰ تقاضي الأجور العينية حتىٰ يخففوا من أثر هذه القوانين . وهذا التحايل علىٰ تلك القوانين أمر معروف ويمارس علىٰ نطاق واسع ، وقد وقفت المراجع الإجتماعية والدينية عند حد توجيه بعض مظاهر الإحتقار له . كما أن بعض الفقهاء قد تغاضوا عنه تصريحاً بإعتباره أحد وسائل رعاية الشعائر الدينية وبإعتباره من ضروريات الثقافة (مرجع سابق) .

٣) القينات :

والنوع الثالث من التحديدات الشرعية يختص بممارسة الموسيقىٰ أو الاستمتاع بها عن طريق القينات وهن الإماء اللائي لديهن موهبة موسيقية وتدربن علىٰ العزف والغناء في مرحلة ما قبل الإسلام والفترة الأولىٰ من انتشاره . وفي هذا المقام لا أجد الدليل

الذي يتميز بنفس الدرجة من الوضوح. فلم أتمكن من تحقيق ما ورد من دعاوىٰ في المصادر الثانوية وإرجاعها إلىٰ المصادر الأولىٰ . فعلىٰ سبيل المثال نجد رويشوذري Roychoudhury يستند إلىٰ ترجمة ماكدونالد Macdonald لكتاب الغزالي « إحياء علوم الدين » حين أورد رأي مالك في أن الرجل إذا ما اشترى جارية واكتشف أنها مغنية محترفة فعليه أن يعيدها إلىٰ مولاها الأصلي (الغزالي ١٩٠١ : ٢٠١ Roychoudhury 1957 : 78;) ولكن النص العربي الذي جاء في كتابات الغزالي لا يصل إلىٰ مثل هذا التحديد حيث نجد النص يقول « كان له ردُّها » (الغزالي بدون تاريخ : جزء ٢ : ٢٦٩) ومن هنا كانت الترجمة التي أوردها ماكدونالد والتي اشتق منها رويشودري معلوماته ترجمة مضللة . وفي الحقيقة فإن مالك بن أنس في كتابه الموطأ قد أعطىٰ أهمية كبيرة لإيجاد حل للمشكلة التي تنشأ عند إكتشاف عيب في من يُشترىٰ من الإماء بعد الشراء وأصر علىٰ وجوب إيجاد هذا الحل بدلاً من لجوء المشتري إلىٰ إرجاعها لمالكها الأصلي . ولعل إصراره علىٰ أهمية هذا الأمر يلقي بالشك حول إحتمال وجود مثل هذا التحديد في كتابات مالك ، (مالك ، ١٩٧١ : ٤٢٢) . وبالإضافة إلىٰ ذلك فإن القضية برمتها قد تكون بعيدة الصلة عن موضوع الموسيقىٰ والموسيقيين . فبدلاً من إعتبارها دليلًا يستند إليه معارضو الموسيقى يمكن إعتبارها أمراً يختص بوجوب العرض السليم للبضاعة المراد بيعها .

ويورد رويشوذري (Roychoudhury, 1957 : 79) فقرة أخرىٰ تحتاج إلىٰ التوضيح . فعندما لجأ إلىٰ الاقتباس من مؤلف الغزالي « إحياء علوم الدين » أساء تأويل الأصل بل وأساء تفسير الترجمة الدقيقة التي أوردها ماكدونالد ؛ (الغزالي : بدون تاريخ : جزء ٢ ص ٢٦٩ ؛ ١٩٠١ : ص ٢٠١) . وهذا النص المقتبس أخذه الغزالي عن أبي الطيب الطبري فقيه الشافعية في القرن العاشر الميلادي واعتبره دليلاً علىٰ أن الشافعي قد حرّم الاستماع إلىٰ المغنيات . ولكن ما أورده رويشوذري جاء فيه أن « الرجل قد يستمع إلىٰ إمرأة شريطة أن تكون في دائرة محارمه من ذوي القربىٰ » بينما نجد باقي الفقرة المقتبسة تناقض ذلك الجزء الذي أسيء تأويله وذلك لأنها تعود في دقة إلىٰ الأصل . ومما يزيد من التشويش في هذا الأمر أننا نجد المصادر الشافعية الأخرىٰ تورد صراحة أن رفض شهادة أولئك الذين يستمعون إلىٰ القينات لا ينطبق إلا علىٰ أولئك الذين يحققون ربحاً تجارياً من وراء مثل هذا الأمر(١٨) .

٤) استخدام المعازف :

إذا ما وضعنا في إعتبارنا الأهمية المعطاة للتغني الصوتي دون مصاحبة عزف آلي علىٰ أساس أنه أكثر أنماط التعبير الموسيقي الإسلامي نقبلاً وإنتشاراً فلا عجب أن

آلات العزف وموسيقاها تقل في درجة تقديرها بين المسلمين عن درجة التقدير التي يعطونها للغناء الصوتي أو الموسيقىٰ الصوتية ، فلم يسمحوا أبداً للمعازف أن يكون لها دور في شعائر الصلاة سواء بمفردها أو بمصاحبة الترتيل . ولعل تمايزها عن نموذج القراءة الأصلية ــ سواء في مظاهر الأسلوب الموسيقي أو في مقام الأداء ــ هو الذي حبسها عن القيام بدور رئيسي في أداء مثل هذه الأنماط غير الموسيقية التي تأتي علىٰ قمة التسلسل الهرمي لهندسة الصوت رغم أنها تحوز قبول المسلمين العام حين تستخدم في الفرق الحربية وفي المناسبات الدنيوية الأخرىٰ . ومع ذلك فإننا نجد هنا ــ مثلما أشرنا ــ أن مقام الأداء والعوامل المرتبطة به هي المبدأ المحدد لقبول هذا الأداء أو إنكاره . وقد بيّن الغزالي أن بعض المعازف ذات الأصوات الجميلة لا يجب أن نحرّمها مثلما لا يجب أن نحرّم صوت البلبل ، ولكنه إستثنىٰ من حُكمه هذا تلك المعازف التي إرتبط عزفها بالخمر أو الشذوذ الجنسي وغيرها من الأمور المحرّمة (الغزالي . بدون تاريخ : جزء ٢ ٢٧١ — ٢٧٢ ؛ ١٩٠١ : ٢١٠ — ٢١٥) .

وتأتي حيثية فقهية ــ مناقضة لإستخدام المعازف - وهي الحكم أن سارق الأداة الموسيقية لا تقطع يده حيث أنها أداة آثمة (القيرواني في مؤلفه « باكورة السعد » وقد وردت ترجمتها في (Russell, 1906 : 92) . وطبقا لما ورد في تقرير روبسون (Robson, 1938 : 3) فقد أفتىٰ النووي وهو فقيه شافعي في القرن الثالث عشر أن تحطيم المعازف أمر مشروع ولم يحمّل الفاعل أية مسئولية . بينما نجد نقيض ذلك في مؤلف رويشوذري فقد اقتبس المؤلف من « الهداية » أنه إذا ما كسر امرؤ عوداً أو نايا أو صنجة تخص مسلماً وقعت عليه مسئولية هذا العمل لأن بيع هذه السلعة أمر مشروع (Roychoudhury, 1957 : 79) ورغم أننا لم نحقق هذا الأمر في مصدره الأصلي إلا أنه من الأمور الثابتة أن بعض المعازف قد اعتبرت مناسبة في مقام ما بينما كانت غير مقبولة في مقام آخر . ومن ثم فإن الآراء تعتبر متضاربة حول شرعية المعازف وحول الرأي القانوني تجاهها .

رأي معاصر :

وقد جاء أحدث الآراء الإسلامية الموثوق بها حول موضوع الموسيقىٰ والموسيقيين في الشريعة الإسلامية علىٰ لسان شيخ الأزهر الراحل محمود شلتوت الذي كان مديراً لجامعة الأزهر والتي تعتبر أشهر المؤسسات الدينية الأكاديمية في العالم الإسلامي المعاصر وأعلاها مكانة . وقد اضطلع الشيخ شلتوت بمهمة الإفتاء وأصدر رأياً حديثاً حول الأمور المعقدة التي يثيرها وضع الموسيقىٰ . ويُعتبر رأيه مؤشراً للإتجاه السائد نحو الموسيقىٰ في الثقافة الإسلامية بغض النظر عن الآراء التي تقع علىٰ طرفي محور القبول/الرفض .

وقد كتب الشيخ شلتوت فتواه رداً على خطاب بعث به أحد السائلين عن موضوع هذه المقالة ذاته . ونشرت مع مجموعة من الفتاوي الخاصة به حول مسائل اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية مختلفة . حيث بدأ بالأسف لعدم التوصل إلى رأي قاطع حول هذه المسألة خلال القرون السابقة ، ثم استطرد فأفتى بالرأي الغالب والذي يشير إلى القبول المشروط للموسيقى وقد أسس فتواه على أربعة نقاط :

أولها أنه يرى أن الإستماع إلى الموسيقى أو عزفها يشبه تذوق الطعام الشهيّ أو تحسس الأقمشة الناعمة أو إستنشاق الروائح العطرة أو رؤية المناظر الجميلة أو تحقيق معرفة المجهول وكلها من أشكال السعادة الفطرية التي حبا الله بها الإنسان . وهي تبعث السكينة في النفس المضطربة والاسترخاء للفرد المنهك والترويح العقلي والبدني بعد الإرهاق وتجديد طاقة الفرد الممارس لها .(١٩) وبيّن شلتوت كيف أن الله قد خلق هذه الغرائز في البشر من أجل غرض سامي ولذا فإنه من المستحيل عليهم أن يؤدوا عملهم في هذه الدنيا دون مساعدة هذه الغرائز والمتع التي تعينهم على الوصول إلى أهدافهم . ويستنتج من ذلك أنه من غير الممكن أن تقف الشريعة ضد هذه الغرائز والمتع وإنما لجأت إلى تنظيم تلك الغرائز وتحديد مجالات استخدامها حتى تعمل سوياً بطريقة بناءة من أجل تحقيق المقاصد الأخلاقية العليا .

وثانيهما : أن الشريعة ــ مثلها مثل القرآن الذي قامت عليه ــ تحقق الوسطية المذهبية ومن ثم فهي تعارض التطرف فتقف ضد عدم استخدام الموسيقى كما تقف ضد المغالاة في إستخدامها .

وقد عاد في **الثالثة** إلى آراء من سبقوه من الفقهاء الذين أدلوا بآرائهم حول « السماع » فأورد بإختصار أنهم أجازوا الموسيقى طالما كان مقام عزفها جائزاً كتلازمها مع الحرب والحج وإحتفالات الزفاف والعيدين وعقّب بالرجوع إلى مؤلف للشيخ عبدالغني النابلسي . (١٦٤١ ــ ١٧٣١) فقيه المذهب الحنفي في القرن السابع عشر حيث أورد المؤلف رأياً يقول فيه أن أي تحريم للموسيقى ورد في تراث الحديث قد ورد معه الخمر والقينات والفسوق والفجور . ومن هنا يرى كلاهما ــ شلتوت والنابلسي ــ أن التحريم قد بُني على مقام الأداء ومتعلقاته وليس موجها للموسيقى ذاتها . فقد ورد أن الرسول ﷺ وكثيراً من السلف ذوي المكانة في التاريخ الإسلامي قد استمعوا إلى الموسيقى وحضروا لقاءات من العزف البريء . ويخلص شلتوت من هذا إلى ما خلص إليه سابقوه من أن التحريم لم يبن على إنكار الموسيقى ذاتها وإنما على استخدامها في ظروف آثمة أو مرتبطة بالمفاسد .

أما النقطة **الرابعة والأخيرة** التي أوردها شلتوت في فتواه حول الموسيقى فقد أورد

فيها حكماً قرآنياً عاماً استخدمه من سبقوه ممن أجازوا الموسيقىٰ (الغزالي بدون تاريخ جزء ٢ ، ٢٧٢ ؛ ١٩٠١ : ٢١٤ ــ ٢١٥) . فحذر من الوقوع في تحريم مالم يحرم الله . لأن التقول علىٰ الله يعتبر إفتراءً وكذباً تكفلت ببيانه الآيات ٣٢ ، ٣٣ من سورة الأعراف[٢٠] .

ويخلُص شلتوت إلىٰ أن القاعدة العامة هي أن الموسيقىٰ حلال وأن تحريمها إستثناء مبني علىٰ سوء الإستخدام (شلتوت ١٩٦٠ : ٣٥٩) .

خاتمة :

ما هي الآثار العامة المترتبة علىٰ الترتيب الهرمي للأنماط الموسيقية والناشئة عن هذه المحاورة حول الموسيقىٰ ــ والتي يمكن أن تؤثر في الفن الإسلامي والمجتمع الإسلامي ؟ إنني علىٰ قناعة تامة بأن هذه المداولات والحركات الثقافية لم تكن لتقضي علىٰ الفن الصوتي في العالم الإسلامي أو أن ذلك كان هدفها . وإذا كانت أولىٰ اهتمامات آية الله خميني أو أمثاله في القرون الأولىٰ ترتبط بالآثار الأخلاقية والخلقية لتوجيهاتهم فيما يخص الموسيقىٰ فإن الآثار التي نتجت كانت أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ، ويتضح ذلك فيما يلي :

١) إن وضع أنماط التعبير الموسيقي في تقسيم هرمي ضمني ــ يأتي علىٰ قمته الترتيل القرآني باعتباره المعيار والنموذج القياسي ــ قد أدىٰ إلىٰ وحدة ملحوظة في خصائص المحتوىٰ والشكل التي يمكن أن نجدها في أنماط الأداء الموسيقي السائدة في البلاد التي تشكل قلب العالم الإسلامي . كما ظهرت آثار مماثلة لا يمكن تجاهلها في المناطق التي تبعد عن هذه البلاد .

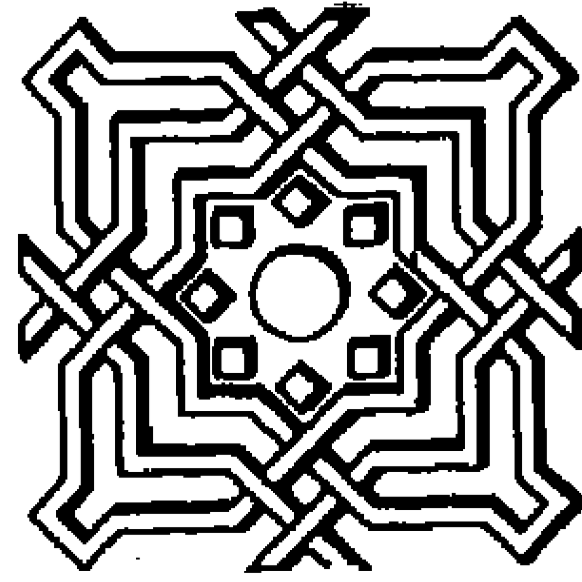
٢) إن هذا التقسيم الهرمي وتلك الأهمية الدينية للأنماط المفترضة من الإهتمامات الموسيقية قد أدي دوراً أساسياً في تصنيف كل مظاهر الحياة الموسيقية طبقاً لمحددات تقررها الأهداف الخلقية والدينية . وهكذا أصبح التعبير الموسيقي لبنة أخرىٰ في ما يعتبره المسلم نمطاً إسلامياً شاملاً للحياة لا يقتصر علىٰ الأمور الدينية التوقيفية من صلاة وحج وإنما يمتد ليشمل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود لكل مسلم .

٣) كما يضمن هذا التقسيم الهرمي أن هذا الجانب من جوانب الثقافة ــ وهو فن النغم الصوتي ــ قد شملته عملية أسلمة الثقافة ، ومما عزز وحدة الأسلوب داخل الثقافة تلك الوحدة التي تعتبر السمة المميزة لأي حضارة تستحق هذه التسمية .

٤) إن مثل هذا التحكم في التعبير الموسيقي وتوجيه الإهتمام به وإسهاماته إلىٰ الترتيل القرآني له مآثر توحيدية هائلة لثقافة تغطي منطقة جغرافية شاسعة تجمع بين جنباتها تشكيلة عِرْقية قد لا تباريها في التنوع أي ثقافة معروفة كما أن تلك « الخطة » ــ التي يبدو وأنها تحققت عن

تخطيط تتضاءل فيه القصدية إلىٰ درجة تثير العجب — قد أفرزت خطوة فعالة للوحدة الكاملة دون اللجوء إلىٰ العنف لتدمير التراث الموسيقي القومي للداخلين في الإسلام . فهذا التراث يمكن أن يستمر علىٰ المستويات الدنيا من التقسيم الهرمي لهندسة الصوت إن لم يكن قد حقق المداومة علىٰ توجيه الإنتباه نحو الترتيل القرآني وأنماط التعبير الموسيقي التي يمكن أن تساهم في دفع عملية الأسلمة .

ولا ريب أن هذه الآثار لها ثمنها ، ولكن دعونا نتساءل عما إذا كانت النتائج تعادل الثمن . إننا جميعاً نتفق أن المسلمين فقط هم ذوو الاختصاص في الاجابة علىٰ هذا التساؤل .



التنظيم الهرمي لأنماط هندسة الصوت
(مكانة الموسيقى في العالم الإسلامي)

الحكم	النمط	التصنيف
حلال	الترتيل القرآني (القراءة) الأذان (للصلاة)	غير الموسيقى
حلال	التهليل (في الحج)	غير الموسيقى
حلال	تواشيح المدح والنعت والتحميد	غير الموسيقى
حلال	الانشاد الشعري (موضوعات محمودة)	غير الموسيقى
حلال	موسيقى المناسبات الأسرية والأعياد (مثل أهازيج النوم ، أغاني الزفاف . .)	الموسيقى
حلال	الموسيقى المهنية (صداء القافلة ، أغاني الرعاة ، أغاني العمل)	الموسيقى
	موسيقى الفرق العسكرية (طبل خانة)	الموسيقى
الفاصل غير المرئي		
مثار جدل بين الحلال والمباح والمكروه والحرام	الارتجالات الصوتية والآلاتية (تقاسيم ، ليالي ، قصيدة ، آفاز . . الخ)	الموسيقى
مثار جدل بين الحلال والمباح والمكروه والحرام	الأغاني الجدية الموزونة (موشح ، دور ، تصنيف ، بطايجي ، الخ) وموسيقى الآلات مثل بشرف ، دعيرة ، سماعي ، دولاب . . الخ	الموسيقى
مثار جدل بين الحلال والمباح والمكروه والحرام	الموسيقى التي تعود إلى أصول ما قبل الإسلام أو غير إسلامية	الموسيقى
حاجز مصمت		
حرام	الموسيقى المثيرة للشهوات	

الحواشي

(١) جمعها « أحاديث » وتعني الأقوال والأفعال المنسوبة إلىٰ النبي محمد ﷺ والتي تم تحقيقها بعناية فائقة وحفظت تماماً علىٰ أيدي المحدّثين (علماء الحديث) والمسلمين .

(٢) « نحن نعتبر القرآن كلام محمد بكل تأكيد مثلما يعتبره أتباع محمد كلام الله »
(Muir 1923 : xxviii)

(٣) محمد بن اسماعيل البخاري (٨١٠ — ٨٧٠) .

(٤) مسلم بن الحجاج (المتوفي عام ٨٧٥) .

(٥) أنظر المادة المعنونة « موسيقا » أو « موسيقى » في مرجع الفاروقي ١٩٨١ أ .
al Faruqi, 1981 a 'musiqa' 'musiqi'

(٦) يعلق مارك سلوبن علىٰ التعريف المحدود للكلمة المستخدمة في شمال أفغانستان — وهي أقليم آخر من الأقاليم الإسلامية — للتعبير عن الموسيقىٰ وهي كلمة « ساز » فكتب يقول « إن هذا التعريف المحدود للموسيقىٰ يستبعد أغلب التعبيرات « البريئة » .. ويميل إلىٰ التركيز علىٰ المجال الذي تقوم فيه الموسيقىٰ بدور غاية في الخطورة .. » (Slobin 1976 : 26)

(٧) انظر مرجع Farmer, 1913 - 1934 المعنون « طبل خانة » صفحات ٢٣٢ — ٢٣٧ . 'Toblkhana'

(٨) في « كتاب الأم » الذي كتبه الشافعي (المتوفي ٨٢٠) مؤسس أحد المذاهب الأربعة الفقهية السنية في الإسلام — جاء أن النبي محمد ﷺ قد استمع إلىٰ غناء الحداء وشجعه وكذلك إلىٰ نشيدالأعراب » وإلىٰ إنشاد الشعر . (الشافعي ١٩٠٦ ، جزء ٦ ، ص ٢١٥) . وقد بنىٰ تأكيده في هذا علىٰ تراث الحديث . أنظر (Roychoudhury, 1957 : 66 - 70 ؛ الغزالي ١٩٠١ — ١٩٠٢) ؛ (Roboson, 1938 حول تعقيدات المواد الواردة عن الموسيقىٰ والغناء والسماع في تراث الحديث .

(٩) أنظر مؤلف إ. ر. الفاروقي : ١٩٧٦ ص ٩٥ وما بعدها لمناقشة الدور الجمالي للقرآن في الثقافة الإسلامية . ويصف المؤلف القرآن بأنه « أول عمل فني في الإسلام » .
(al-Faruqi, 1976)

(١٠) الأزهر مؤسسة تعليمية إسلامية في القاهرة بمصر ويعود تاريخه إلىٰ القرن العاشر ، وكان له أثر فعال كمدرسة تدريبية علىٰ كل المستويات للدارسين من كل أجزاء العالم الإسلامي .

(١١) في عام ١٩٧٦ أجرت الكاتبة دراسة مسحية بين مسلمي أمريكا الشمالية وأشارت النتائج إلىٰ وجود معدل عال من الإهتمام في هذا الشكل من أشكال فن الصوت المنغّم بين المهاجرين والداخلين في الإسلام من مواليد أمريكا . وكانت « القراءة » أكثر الأنشطة الجمالية إنتشاراً بين الراشدين من كافة الثقافات الإقليمية والعرقية ، كما حظيت بالنسبة الغالبة من الإختبار كنشاط يتمنىٰ كل فرد أن يتعلمه .

وقد قامت بهذه الدراسة برعاية مؤسسة علماء الإجتماع المسلمين .

(١٢) نجد هذا الدليل في معرض الدفاع عن « السماع » في كتابات ماجد الدين الغزالي شقيق العلامة أبو حامد الغزالي (Robson, 1938 : 72.74) ، ويعتقد أنه يعود في الأصل إلىٰ كتابات الجنيد (المتوفي عام ٩١٠) .

(١٣) Hamilton, 1975: 361 ؛ الشافعي، ١٩٠٦ : جزء ٦ ، ٢١٤ — ٢١٥ ، Roychoudhury 1957 : 78-79 حيث الدليل علىٰ هذه الحقيقة التاريخية .

(١٤) انظر Slobin, 1976 : 29-53. Nettl, 1975 ; Sakata, 1976 حيث تجد معلومات حول الرفض للموسيقيين في البيئات المسلمة لإعتبارهم محترفين .

(١٥) أنظر تعريفا لهذا المصطلح وتفسيراً له في كتاب « الهداية » وهو من الكتب الهامة الجامعة للفقه الإسلامي (المذهب الحنفي) وقد أعدّ هذا الكتاب في القرن الثاني عشر علىٰ ابن أبي بكر المرغيناني وترجمه إلىٰ الإنجليزية شارلز هاملتون Charles Hamilton في القـــرن الثامـــن عشر (Hamilton, 1975 : 175 - 176) .

(١٦) يمارس التعزير في الفقه الإسلامي عند حدوث جريمة لم يتحدد فيها حدٌّ شرعي وتهدف إلىٰ إيجاد علاج لمشكلة بسيطة بدلاً من توقيع عقوبة .. وقد تشمل مجرد تقديم اللوم في بعض الأحيان أو إلىٰ بعض الأفراد ويمكن أن يقيمها قاضي أو أي فرد في المجتمع بينما لا يقوم بتوقيع الحدود إلا القاضي (« الهداية » Hamilton, 1975: 203) .

(١٧) يمكن أن نجد الدليل علىٰ ذلك في المذهب الحنفي (Hamilton, 1975: 361 - 362) وفي الحواشي في كتاب « الفتاوىٰ الهندية » (طبعة ١٨٩٢ : جزء ٥ ، ٢٦٩) ' وفي كتاب ابن عابدين (١٨٨٢ : جزء ٤ ، ٥٣٠) ' وفي كتاب علاء الدين أفندي (١٩٦٦ : جزء ٧ ، ١٥٣) .

أما بالنسبة للفقه الشافعي يمكن الرجوع في هذا الأمر إلىٰ كتاب الشافعي (١٩٠٦ ، جزء ٦ ' ٢١٤ — ٢١٥) ' وكتاب النووي (١٨٨٤ : جزء ٣ ، ٤٠٠) . وبالنسبة للفقه المالكي أنظر مالك بن أنس (١٩٠٥ : جزء ٥ ، ١٥٣) ، وبالنسبة للفقه الحنبلي ، انظر كتاب ابن قيم الجوزية (١٩٧٢ : ٢٤٥ — ٢٤٦) . ابن القيم (١٢٩٢ — ١٣٥٠) كان تلميذاً لابن تيميه المصلح الحنبلي استلهمت مبادئها منه الحركة الوهابية التي قامت في القرن الثامن عشر في شبه الجزيرة العربية .

(١٨) « إذا لم يجمع الآخرين لكي يستمع إليهم (أي إلىٰ القينات أو المغنين) فإني أتمنىٰ ألا يقوم بذلك ولكن شهادته لا يمكن إنكارها .. وكذلك الرجل الذي يزور بيوت الغناء أو يزوره أولئك الذين يغنون فإذا كانت تلك هي عادته التي ألفها وأعلنها وإذا كان المجتمع يعرف ذلك ويشهد به فإن ذلك يعادل السفه الذي يفسد شهادته ولكنه إذا ما كان يقوم بذلك بين حين وآخر فإن شهادته لا ترفض ولكن هذا الأمر ليس بالحرام البيّن . (الشافعي ، ١٩٠٦ : جزء ٥ ، ٢١٥) .

(١٩) انظر أيضاً الغزالي ١٩٠١ : ٢٠٨ — ٢٠٩ حيث تجد بياناً مشابهاً .

(٢٠) ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون* قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا علىٰ الله مالا تعلمون** ﴾ (الأعراف ٣٢ ، ٣٣) .

❊ ❊ ❊

قام الدكتور علاء الدين خاروفا قاضي المذهب الحنفي والدكتور مارك سلوبن والدكتور إسماعيل الفاروقي .. قاموا بقراءة المسودات الأولىٰ لهذه الورقة وساهموا في إعطائها صورة أفضل . وإني أكن لهم الإمتنان الخالص لما أسدوه إلي من نصائح واقتراحات وأفكار ولا يتحملون أية مسئولية تجاه أي نقائص بها .

المراجع المبينة ادناه هي الممثلة للمذاهب الأربعة التي تم الرجوع إليها في ما ورد بهذا البحث . ولم نتطرق إلىٰ المذهب الجعفري للشيعة في هذا البحث لسوء الحظ . ولي أمل كبير في أن أقوم بإستعراض ما كتب عن الموسيقىٰ في هذا المذهب مستقبلاً . كما أن التواريخ الواردة في هذه القائمة هي تواريخ النشر وليست تواريخ التأليف أو حياة المؤلفين .

المذهب الحنفي
علاء الدين أفندي (١٩٦٦)
الفتاوىٰ الهندية (١٨٩٢)
الغزالي (بدون تاريخ ؛ ١٩٠١ — ١٩٠٢)
ابن عابدين (١٨٨٢)
المرغيناني في (١٩٧٥ **Hamilton**)

المذهب الشافعي
النووي (١٨٨٤)
Robson, 1938
الشافعي ١٩٠٦
شلتوت ١٩٦٠

المذهب المالكي
مالك بن أنس ١٩٠٥ ، ١٩٧١
القيرواني : في **Russell, 1906**

المذهب الحنبلي
ابن قيم الجوزية (١٩٧٢)
ابن تيمية (١٩٦٦)

مراجع البحث

المراجع العربية :

ــ محمد علاء الدين أفندي (١٩٦٦) رد المختار علىٰ الدر المختار . القاهرة : محمد محمود الحلبي .

ــ أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي (بدون تاريخ) إحياء علوم الدين . القاهرة : مطبعة الاستقامة ، المجلد الثاني .

ــ محمد أمين عابدين (١٨٨٢) حاشية رد المختار علىٰ الدر المختار . القاهرة : بولاق .

ــ ابن قيم الجوزية : (١٩٧٢) إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان ، مختصر أعده عبدالله بن عبدالرحمن أبو بطين . الرياض : دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر .

ــ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيميه (١٩٦٦) « كتاب السماع والرقص » . مجمع الرسائل الكبرىٰ . القاهرة : مطبعة محمد علي صبيح مجلد (٢) ، ٢٩٥ ــ ٣٣٠ .

ــ مالك بن أنس الأصبحي ــ (١٩٠٥) المدوّنة الكبرىٰ . القاهرة : مطبعة السعادة .

ــ (١٩٧١) الموطأ . تونس : مطبعة الدولة التونسية .

ــ محيي الدين أبوزكريا يحيىٰ بن شرف النووي (١٨٨٤) منهاج الطالبين .

ــ لبيب السعيد (١٩٦٧) الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .

ــ أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (١٩٠٦) كتاب الأم برواية الربيعي بن سليمان . القاهرة : بولاق .

ــ محمود شلتوت (١٩٦٠) الفتاوىٰ القاهرة : دار الشروق ؛ ٣٥٥ ــ ٣٥٩ .

ــ الفتاوىٰ الهندية أو الفتاوىٰ الأعجيرية مع حاشية الفتاوىٰ البزّازيه ــ للشيخ محمد بن محمد بن شهاب بن البزاز الكرداري . بيروت : دار المعرفة (الطبعة الأولىٰ بمطبعة بولاق) .

المراجع الأجنبية :

- Farmer, Henry G. (1938) « Tabl Khana ». Encyclopédie de l'Islam, Supplementary Volume, 232 - 237.

- Al Faruqi, Ismail R. (1973) Islam and Art, « Studia Islamica 37 : 80 - 109.

- Faruqi, Lois. Ibsen (1974) The Nature of the Musical Art of Islamic Culture : A Theoretical and Empirical Study of Arabian Music, « Unpublished Ph.D. dissertation, Syracuse University. »

.... (1975)

100.
- Robson, James (1938) Tracts on Listening to Music. London : The Royal Asiatic Society.
- Roychoudhury, M. L. (r. d.) Music in Islam, reprinted from Journal of the Royal Asiatic Society, Letters. Caleutta : H. Bhattacharya.
- Russell, Alexander David, [Translated] (1906) First Steps in Muslim Jurisprudence (excerpts from Ibn Abu zayd al Qayrawani 's Bakurah al Sa'd). Landon : Luzac and Co.
- Sakata, Lorraine (1976) « The Concept of Musician in Three Persian - Speaking Areas of Afghanistan, Asian Music & (1) : 1 - 28.
- Slobin,Mark (1976) Music in the Culture of Northern Afghanistan, Viking, Fund Publications in An - hropology No. 54. Tucson, Arizona : The University of Arizona Press.
- Talbi, N. (1958) « La Dira'a bi - 1 - Alhan » Arabica 5 : 183 - 190.
- al Ghazali, Abn Hamid Muhammad ibn Muhammad (1901, 1902) Ihya Ulum al Din, Section tr.by Duncan B. Macdonald as « Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing », Journal of the Royal Asiatic Society, Part 1, 195 - 252, Part II, 705 - 748, Part III, 1 - 28.
« Muwashshah » A Vocal Form in Islamic Cultue, « Ethnomusicology, 19 (1) : 1 - 29.
.... (1978) « Ornamentation in Arabian Improvisational Music : A Study of Interre latedness in the Arts, « The World of Music, 22 (1) : 17 - 32.
.... (1981 a) « An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms. West port, Connecticut : Greenwood Press
.... (1981 b) The Status of music in Muslim Nations : Evidence from the Arab World », Asian music 12 (1) : 56 - 84.
- Hamilton, Charles, [translated] (1975) the Hedaya or Guide : A Commentary on the Mussulman Laws, trans. from the Persian text of Ali Ibn Abi Bakr Al Marghinani. Lahore : Premier Book House, Pub. from 1870 edition.
- Muir, Sir William (1923) the Life of Mohammad. Edinburagh : John Grant.
- al Nawawi, Muhyi al Din Abu Zakariyyah Yahya Ibn Sharaf. Minhaj al Talibin, French Trans. by L.W.C. Van Den Beng. Batavia : Imprimerie du Government.
- Nettl, Bruno (1975) « The Role of Music in Culture : Iran, A Recently Developed Nation ». Contemporary Music and Music Cultures. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice - Hall, Inc., 71 -

فلسفة العلوم بنظرة إسلامية

د . أحمد فؤاد باشا

عرض د . كارم السيد غنيم

كلية العلوم – جامعة الأزهر

صدر الكتاب في (١٨٦) صفحة من القطع الكبير ، عن دار المعارف بمصر (١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م) ، ويناقش قضية من أخطر قضايا الأمة الإسلامية ، والتي يرتبط بها جلّ جوانب النهضة الإسلامية الحديثة في انبعاثها المعاصر . ويضم الكتاب مقدمة مقتضبة ، وثلاثة فصول ، مذيلاً بالمراجع ، وقوائم المصطلحات العلمية الواردة بمتنه . ولعلّ عظمة الموضوع تتضح من سطور المقدمة ، حيث أن الفكر في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر ، تتنازعه اتجاهات عدّة ، بين الانقياد وراء الفلسفات الأجنبية ، وبين حيرة التجديد والأصالة والمعاصرة ، ولقد ملّ العقل العربي هذا الواقع ولم يجد غير توجّهٍ واحد ينقذه من هذا التمزق ، ذلك هو استيعاب لغة العصر وثقافته بالعلم والدين معاً ، وهذا الاتّجاه يحظىٰ باهتمام متزايد ، خصوصاً في مجال الفكر التربوي الذي يرىٰ تصحيح المناهج الدراسية ، وصبّ المفاهيم العلمية ، في قالب إسلامي يتمشىٰ مع صحوة إسلامية حضارية . وهذا الكتاب في مجال الثقافة العلمية الإسلامية يُعَدُّ – كما يقول مؤلفه – قراءة جديدة في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم بنظرة إسلامية .

يتناول الفصل الأول موضوع (نظرية المعرفة وأسلمة التفكير العلمي) ، ويتناول بالتفصيل الجوانب التالية : نظرية المعرفة والبحث عن الحقيقة ، معايير الثقافة العلمية الإسلامية ، أسلمة التفكير العلمي والفلسفي ، خصائص المعرفة العلمية . ثم سمات الشخصية العلمية . يعرض المؤلف تعبير الفلاسفة للمعرفة ثم يرىٰ أنها مجموعة الخبرات التي حصل الإنسان عليها عن عالمه الداخلي والخارجي ، وكوّن منها ثقافته التي

تفرعت عنها أغصان الحضارة علىٰ مراحل تاريخية متعاقبة . وبعده تحدث عن تطور علاقة الإنسان بالمعرفة ، ونشأة الفلسفة ، ثم بقية العلوم من طبيعية وإنسانية . ويؤكد المؤلف علىٰ أن نظرية المعرفة ليست وقفاً علىٰ أحدٍ بعينه ، وإنما هي شركة عالمية ، ثم ينتقل إلىٰ حصر المسئوليات المنوطة بالمثقف . يتحدث المؤلف عن المجالات التي تبحث فيها نظرية المعرفة وهي : ١ ــ إمكان العلم بالموجود . ٢ ــ مشكلة الشك في الحقيقة أو الإطمئنان إلىٰ صدق إدراكها . ٣ ــ التفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة والمعرفة التي تجيء إكتساباً . ٤ ــ شروط الأحكام الممكنة لوصف حدود المعرفة بين الإحتمال والتعيين . ٥ ــ بحث منابع المعرفة وأدواتها . ٦ ــ بحث طبيعة المعرفة وقيمتها . ٧ ــ حقيقة العلاقة بين المدركات والقوىٰ التي تدركها . يناقش المؤلف تنازع المذاهب المادية والروحية علىٰ تحديد المعرفة وحدود اليقين ، موضحاً أنه ليست هناك فلسفة معينة أو مذهباً معيناً هو الصحيح دون غيره ، وفي النهاية ؛ يؤكد علىٰ أن المنهج الإلهي الذي جاء به الإسلام هو الذي يؤلف بين العقل والواقع ، ويجمع بين الحقيقة والعقيدة ، حيث أن أولىٰ سمات الحقيقة في المعرفة الإسلامية ، هي أن البحث عنها لا يفصل بين النظرية والتطبيق ، فلا خير في علم إلّا إذا كان معه عمل ، أو بمعنىٰ آخر ، لابد أن يمتزج بالبحث المعرفي المجرد البحث عن قواعد السلوك السليم من الناحية الأخلاقية ، وفي هذا المقام ، يسترسل المؤلف في بيان مركز العقل في الدين وسرّ دعوة القرآن إلىٰ تأمّل الكون ، وكيف يدعو العلم إلىٰ وحدانية الله ، وكيف يدعو الدين إلىٰ تحصيل المعارف والعلوم . ثم يوضح أن الملاحظة والتجربة والتفكير من أهم أدوات البحث وتحصيل المعرفة ، وهي تعتمد أساساً علىٰ حسْن إستخدام الإنسان لحواسه وعقله . ويوضح أن عظمة المنهج الإسلامي ، تكمن في أنه تجريبي وعقلي في آنٍ واحدٍ ، متضمناً العلم الظاهر والعلم الغيبي . وعند حديثه عن معايير الثقافة العلمية الإسلامية ؛ يعرض معنىٰ فكرة « التقدم » وماهية « كلمة السر » فيه وكيف تؤتي الثقافة الإنسانية ثمارها ، ثم يَخْلُصُ إلىٰ معنىً شامل للثقافة كرصيد الفاعليات الإنسانية ، متجلية في السلوك العلمي والعقلي والروحي عبر النظم الحضارية الموجودة في مرحلة معينة من تاريخ الإنسان . العلوم والقيم والفكر والمجتمع هي عناصر الثقافة الإنسانية ، كيف تتفاعل هذه العناصر مع بعضها ؟ ، ما هو السبب الرئيسي في عجزنا عن إنتاج علوم عصرية ؟ ، كيف أن حقائق التاريخ العربي الإسلامي توضح مواكبة الإزدهار الحضاري للإزدهار الديني عبر التاريخ . يناقش المؤلف الدور الأساسي في إبتعاث حضارة إسلامية جديدة ، حيث أن ثقافتنا الذاتية المستمدة من تعاليم الإسلام قد إحتضنت أطول حضارة عرفها التاريخ الإنساني ، ولاتزال

مستعدة لإنبعاث حضارة جديدة ، إذا ما أدركنا الحاجة الماسة إلىٰ إحيائها ، وتنقية جوّها ، وتوسيع دائرتها ، وترشيد العقول المفكرة بها ، في إطار الإلمام الواعي بإتجاهات الفكر العالمي ، وفلسفاته التقليدية والمعاصرة . فلقد شهد المنصفون بسلامة المنهج الإسلامي ، وقابليته للتطبيق في كل زمان ومكان ، كما شهدوا بحاجة الإنسانية إليه الآن أكثر من أي وقت مضىٰ . بعد ذلك يوضح المؤلف المقصود بأسلمة المناهج التعليمية وهو ما أشار إليه سابقاً في المقدمة ، ثم يعرّج علىٰ موضوع أسلمة الحياة الفكرية والإطار الذي يجب أن يتعامل فيه المسلمون مع علوم غيرهم ، في حفاظ علىٰ « الأصالة » ، وإفادة من « المعاصرة » ، يناقش المؤلف في ذات الفصل ، أزمة الثقافة المعاصرة ، في طيات المعرفة الفلسفية ، موضحاً المصالحة بين العالِم والفيلسوف ، والدور الخطير للباحثين العلميين في توطيد الدين في الأرض . في الجانب الرابع من الفصل يتحدث المؤلف عن خصائص المعرفة العلمية ، فيبدأ بتحديد الفرق بين العلم وبين المعرفة ووضع تعريف تقريبي « للمعرفة العلمية » و « التفكير العلمي » . يناقش المؤلف أهم هذه الخصائص والتي حصرها في : أ ــ دقة صياغة المفاهيم العلمية ــ ب ــ حسن التعبير عن النتائج العلمية ــ ج ــ المنهجية ، يعني إستخدام منهج علمي يتفق وطبيعة البحث في موضوع معين ــ د ــ الموضوعية ، بمعنىٰ عدم خضوع الحقائق العلمية وسلوك الظواهر الطبيعية لأهواء الباحث وأمانيه الشخصية ــ هـ ــ التراكمية والثورية ، وتشكلان الطابع الديناميكي لتقدم المعرفة العلمية ، فالكشوف الثورية هي التي تغير نظرة الإنسان إلىٰ العالم ، وإن كانت تقوم علىٰ أنقاض النظريات القديمة ــ و ــ التكاملية والتسقية ، وهما من الصفات الحديثة ، التي تتميز بها فروع المعرفة العلمية المعاصرة . ويُستَنتَجُ مما ناقشه المؤلف في هذه النقطة اتجاه العالم في المستقبل ، نحو « الموسوعية العلمية » والتي ترفض تفتيت العلوم وعزل فروعها عن بعضها ، وتدعو إلىٰ إنصهارها في وحدة كبيرة . ومن أبلغ الأمثلة علىٰ تكاملية العلوم الحديثة ، ظهور علم « السيبرنطيقا » القائم علىٰ علوم كثيرة مثل الرياضيات ، والمنطق ، والميكانيكا ، والفسيولوجيا ، وغيرها ، وكان من نتيجة هذا الاتجاه نشأة علوم جديدة ، مثل الميكانيكا الإحيائية ، والفيزياء الحيوية ، والهندسة الطبية وغيرها ــ ز ــ الارتباط بإحتياجات المجتمع كلما أمكن ، والتأثّر بسائر أنواع النشاط الإنساني . أما في الجانب الأخير من الفصل فيتحدث المؤلف عن أهم ملامح الشخصية العلمية كما يراها الإسلام ، فالعلماء ورثة الأنبياء ومن ثمَّ حدد الإسلام مجموعة من الصفات الهامة التي تشكل الشخصية العلمية الحقيقية ويدخل بها الباحث في زمرة العلماء :

١ ــ الإلمام الواعي بخصائص المعرفة العلمية والتفكير العلمي ، مع الإحاطة بأساسيات نظرية المعرفة ، ومناهج البحث عن الحقيقة العلمية ــ ٢ ــ السعي الدؤوب إلىٰ تحقيق التكامل المعرفي ، بالتعرّف علىٰ ثقافة العصر ، والوقوف علىٰ ما يساعده علىٰ فهم موضوعات علمه من العلوم الأخرىٰ ، وتَبْرُزُ هنا أهمية القراءة في تاريخ العلوم وفلسفتها ــ ٣ ــ الإلتزام بالموضوعية واستبعاد كل ما يتعلق بالذاتية ، ويتطلب ذلك إستيعاب حقيقةَ أن لغة العلم عالمية يشترك في فهمها كل الشعوب ، وقضايا العلم أيضاً عالمية يُسهم في حلّها كل علماء العالم ، كما تتطلب صفة الموضوعية حَيْده العالِم ونزاهته وصبره وأمانته ودقته في عرض النتائج ، ومقدرته في استنباط الدلالات الصحيحة منها ــ ٤ ــ التمتّع بقدرٍ من الفضول الفكري والمقدرة علىٰ التأمّل الفلسفي البنّاء واستخدام خيال العالِم واحساسه الحدسي ، في كشف الحقيقة العلمية دون تجاوزٍ للواقع ، وفي رسم الصورة العلمية كما يراها في ضوء الحقائق المتاحة ، وهذه سمات لا يتمتع بها إلّا القليلون ــ ٥ ــ إدراك التّبعات التي تُفْرَضُ علىٰ رجل العلم في القضايا الإنسانية التي يعاني منها الإنسان والمشكلات التي تؤرّقه ، إذاً المطلوب هو تكوين **العالم المثقف الإنسان** ــ ٦ ــ الإيمان السابق والعميق برسالة العلم والعلماء في البحث عن الحقيقة ، والتعرف علىٰ قوانين الله وآياته في الكون والحياة . وهنا يناقش المؤلف كيف أن هذه الصفة هي أسُّ الصفات وأعمقها ، فَسُلَّمُ الرُّقِي إلىٰ الله تعالىٰ ، هو نفسه سُلَّم المعرفة الصحيحة والعلم القويم .

ينتقل المؤلف إلىٰ فصله الثاني ليتكلم فيه عن (تاريخ وفلسفة العلوم المعاصرة) متناولاً مباحث أربعة . ما هي العلوم التي تخضع لعملية فلسفة العلم ؟ هل هناك ربط بين الفلسفة والعلوم الجزئية ؟ متىٰ تميزت العلوم الطبيعية عن الفلسفة ؟ كيف استخدمت كلمة « علم » لتدل علىٰ العلوم الطبيعية التجريبية ؟ وما هو المقصود بفلسفة العلوم ؟ هذه مناحٍ يستهلُّ بها المؤلف النقطة الأولىٰ في هذا الفصل . ثم يعمد إلىٰ توضيح مجالات فلسفة العلوم تاركاً الإجابة علىٰ تساؤلاتٍ معينة لأهْل التخصص فيها كعلاقة الفلسفة بالعلم وأيهما أسبق ، وما هي بالتحديد مجالات فلسفة العلوم ، وأيّ من هذه المجالات يندرج تحت الآخر ، ومَنْ يقوم بالبحث في فلسفة العلوم ، هل هو العالم أم الفيلسوف . فلا توجد حتىٰ الآن لائحة تحدد موضوعات تفلسف العلوم . ثم يضع المؤلف الهيكل العام لمهامٌ المشتغل بفلسفة العلوم المعاصرة ، وخلاصة القول فيها ، أنها تحليل تاريخ هذه العلوم ، وعلاقته بمناهج البحث أو بالمنطق أو بالفلسفة العامة ، أو بنظرية المعرفة ، أو بأي فرع من فروع المعرفة العلمية ، يرتبط بشكل أو بآخر بحركة تاريخ العلوم وفلسفتها . في النقطة الثانية من

الفصل ، يتناول المؤلف (تاريخ العلوم) ، مستهلاً كلامه بتحديد معنىٰ التاريخ عموماً ، وما المقصود بفلسفة التاريخ ، ومَنْ أول مَنْ قال به وعمل فيه ، وما المقصود بتاريخ العلوم ، ما هي أهم مميزاته عن التاريخ العام الذي يُعَدُّ سَرْداً للأحداث الماضية ، ثم يستخلص بذلك أهمية تاريخ العلم . وبعد ذلك يناقش المؤلف آراء الباحثين حول جوانب تاريخ العلم ومنهم « توماس كون » ، « سوليفـان » ، « الفريـد هوايتهيد » ، « ماكس بلانك » ، ثم رأي « جورج سارتـون » و « تشونسي رايت » ، ثم تعتري المؤلف الحيرة في الأخذ بمذهبٍ معين قائلاً : وحقيقة الأمر أن تاريخ العلم لا يخضع لرأي من الآراء السابقة دون الآخر ، ولكن مجراه يدين لها جميعاً بدون حدود فاصلة . وهذا يوضّح أنّ تعدّد المناهج التي استخدمها العلم في تاريخه الطويل لا يعني أنّ منهجاً ما كان خطأً في عصره وفي مجاله ، بل جاء كل منهج في عصره ليسدّ نقصاً في المنهج الأسبق . في المبحث الثالث من هذا الفصل يتناول المؤلف موضوع « علم العلم » ويوضح الأسباب التي أدت إلىٰ نشأة هذا العلم ، ثم يقدّم له تعريفاً كما يرىٰ « كارناب » ، وبعد صفحات يَخْلُصُ إلىٰ القول ، بأن كل ما يُعْنىٰ من العلوم بالبحث حول العلم ولا يكون جزءاً منه ، إنما يندرج تحت (علم العلم) ، أو إن شئتَ قل إنه يندرج تحت « فلسفة العلوم المعاصرة » بمعناها الأعم والأشمل في مرحلتها الراهنة . ويتكلم المؤلف عن المجالات التي يضمها علم العلم وهي خمسة : أ ــ أنطولوجيا العلم ــ ب ــ إبستمولوجيا العلم ــ ج ــ أُكسيولوجيا العلم ــ د ــ سيكولوجيا العلم ــ هـ ــ سوسيولوجيا العلم . وفي نهاية هذا المبحث يؤكد المؤلف علىٰ أن التربية الإسلامية ذات أثر كبير في بناء المزاج العلمي ، وتكوين الثقافة العلمية الإسلامية لدىٰ المسلمين ، ويسوق ما قاله (نيلزبوهر) حينما تقبّل جائزة « الذرة من أجل السلام » إن الرجال كالأم ، يستمدون ذاتياتهم وجوهر صنعتهم من التقاليد والقيم التي يتلقونها من الأُسر التي نشأوا فيها ، والحضارات التي ينتمون إليها ، أكثر مما يستمدونها من الجينات التي يرثونها . في المبحث الأخير من هذا الفصل يتناول المؤلف جانباً علىٰ قدرٍ كبيرٍ من الأهمية وهو (مراحل تاريخ العلم) . فيقدّم له تصويراً عاماً للتفكير العلمي عند الإنسان في أقدم عصوره ، ومعرِّجاً علىٰ خطوات الترقّي عبر الزمان في هذا التفكير ثم يأتي ليقسّم تاريخ العلوم إلىٰ مراحل تبعاً لأنواع الحضارات ويقول : ومَنْ يقرأُ تاريخ العلوم يجد أنه وثيق الارتباط في تقدمه وتعثره بتاريخ حضارات الإنسان ، ومن ثمَّ فإننا لن نجد صعوبة في تقسيم تاريخ العلوم إلىٰ أربع مراحل رئيسية ، تعاقبت علىٰ فترات زمنية متفاوتة منذ عصور الحضارات القديمة ، فعصر الحضارة الإسلامية ، فعصر النهضة الأوربية ، ثم حضارة التكنولوجيا المعاصرة .

أما عن عصر الحضارات القديمة فيتحدث عن حضارات قامت في وادي النيل عند المصريين ، وفيما بين النهرين عند الأشوريين والبابليين ، وما وراء النهر عند الصينيين ، وبجوار البحر المتوسط أو بالقرب منه ، عند الفينقيين والإغريق والرومان ، حيث كان تفكير الإنسان في هذه الحقبة الزمنية موجّهاً أساساً ، لكيفية الاستفادة من الثروات الطبيعية المحيطة به ، وبعد أن طوّف في الشرق والغرب يقول أنه يتضح للمتقلّب في تاريخ هذه الحضارات ، أن علوم الإغريق بصفة عامة ، كانت تتميز بأنها تستند إلىٰ الفلسفة ، وتقوم علىٰ منهج عقلي استنباطي ، بعكس علوم الشرق التي طُوِّعت لخدمة الحياة العملية . وأما عن عصر الحياة الإسلامية فيبدأ المؤلف حديثه فيه ، بتأكيده علىٰ أن تاريخ العلم حلقات مترابطة ، ودورات متلاحقة ، ليتكوّن منها في النهاية تراث مشترك للإنسانية كلها ، ويتطرق في هذا التناول إلىٰ نقاطٍ هامة هي توضيح أن إهمال بعض المؤرخين لحضارات أمم معينة ، له أسبابٌ عدّة ، توجيه اللائمة الكبرىٰ علىٰ ورثة هذه الحضارات ، توضيح أهمية تدريس تاريخ العلم للطلاب ، ومعرفته للعماء ، خطورة العزلة الفكرية ، وضرورة التفاعل الحضاري ، عظمة التراث العلمي والحضاري عند العرب والمسلمين ، شرح وتوضيح سبْق علماء الحضارة الإسلامية في بعض العلوم والاكتشافات والأفكار العلمية ، ثم يستعرض المؤلف مختلف العلوم التي برع فيها هؤلاء العلماء من فيزياء وكيمياء ، وطب وصيدلة ، وفلك ورياضيات ، وعلوم حياة وغيرها . عن الحقبة الثالثة (عصر النهضة الأوروبية) يتحدث المؤلف عن كيفية وطبيعة إنتقال التراث الإسلامي إلىٰ الأوروبيين ، ودور العرب في إطْلاع أوروبا علىٰ حضارة الإغريق القديمة ، والإشارة إلىٰ بزوغ عصر التخصص الدقيق ، والبعْد عن الموسوعية لدىٰ العلماء ، ثم ترابط العلوم بالفلسفة وأثر تطوّر الأولىٰ علىٰ ظهور نزعات جديدة في الأخرىٰ . ثم في نهاية الفصل يتحدث المؤلف عن آخر حلقة وهي عصر (حضارة التكنولوجيا المعاصرة) . فيوضح كيف ظهرت التكنولوجيا بعد أن أعطىٰ معنىٰ لها ، وكيف تطور هذا المعنىٰ ، ثم ما أدّت إليه التكنولوجيا المعاصرة ، وتحوّلها من زوايا العلماء إلىٰ هيمنة الحكّام والدول . وفي نهاية المطاف يؤكد المؤلف علىٰ الإتجاه الحديث في العلوم ، وهو الوحدة والتكاملية ، وعدم التفتيت بحجة التخصص .

في فصله الأخير ، يعرض المؤلف لقضية من أخطر قضايا العلم ، وأساس متين من أسسه ألاَ وهو (المنهج العلمي) ، ويرتب الحديث في هذا الفصل إلىٰ جوانب نتناول التعريف بها كما يلي :ــ يسوق المؤلف المقصود بالمنهج عموماً وفي العلوم بصفة خاصة ، ثم يتكلم عن علم المناهج وعلاقته بتاريخ العلوم وأثره علىٰ حركة التقدم

العلمي ، ثم يفصّل أنواع المنهج العلمي والتي يبرز فيها : أ ـــ المنهج التلقائي ب ـــ المنهج العقلي التأملي ج ـــ المنهج الاستنباطي د ـــ المنهج الاستقرائي التجريبي هـ ـــ المنهج العلمي المعاصر و ـــ المنهج الاستردادي (أو المنهج التاريخي) ، ثم يوضح عناصر المنهج الاستقرائي الذي يتألف من ثلاث مراحل مرتبة هكذا : ١ ـــ ملاحظة الظواهر واجراء التجارب عليها ٢ ـــ وضع فروض علمية لتفسير هذه الظواهر ٣ ـــ التحقق من صحة الفروض التي تسلّم إلىٰ صياغة التعميمات والكشف عن القانون العلمي ، ومن ثمّ صياغة النظريات العلمية ، وبعده يتناول المؤلف هذه العناصر أو المراحل بالتفصيل . ينتقل مؤلف الكتاب في الفصل ذاته إلىٰ علاقة المنهج الاستقرائي والعلوم الحديثة ، موضحاً أوجه العجز في هذا المنهج التقليدي ، ومعرّجاً علىٰ ضرورة المزج بين منهجيْ الاستقراء والاستدلال ، ليتكوّن منهما معاً المنهج العلمي المعاصر ، الذي يتألف من خطوات ثلاث : ١ ـــ افتراض الفروض . ٢ ـــ الاستدلال علىٰ ما يترتب علىٰ هذه الفروض من نتائج ، باستخدام المنهج الاستنباطي . ٣ ـــ التحقق من صحة هذه النتائج ، عن طريق الملاحظة والتجربة . ويتحدث بعده عن أهم خصائص وسمات الفرض العلمي المعاصر ، وينْهي الفصل ، ومن ثَمّ الكتاب بتفصيل لنقاطٍ ثلاثٍ هي ١ ـــ تطور نظريات الضوء ٢ ـــ تطور نظريات الحركة ٣ ـــ تطور نظريات نشوء الكون . وهكذا يبدو الكتاب إضافة علمية كبيرة في المكتبة الإسلامية الحديثة ، علىٰ الرغم من كثرة نقول المؤلف ، وعدم نسبة الآيات القرآنية إلىٰ مواقعها بالمصحف الشريف .



دليل مكتبة الأسرة المسلمة

د . عبدالحميد أبو سليمان

عرض : زياد هاشم

جدة

أبوسليمان ، عبدالحميد/دليل مكتبة الأسرة المسلمة ..واشنطن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، د . ت .

يأتي هذا الدليل ليسد فراغاً واسعاً في المكتبة الإسلامية ، وهو عمل رائد سباق يتناول موضوعاً بسيطاً في فكرته بالغاً في تعقيده من حيث تعدد جوانبه ودقة مسالكه . ولما اجتمع في الدليل عنصرا الجدة والموسوعية كان من المحتم أن تتخلله بعض الأخطاء في المنهج والعرض دون أن تنقص من الجهد المبذول فيه .

المنهج :

١ ــ لم يتهيأ للدكتور أبي سليمان ــ علىٰ ما يبدو ــ إعادة تحرير الدليل لضمان وحدة الأسلوب وانسجامه ، حيث يلاحظ أن مقالات الكتاب تتراوح بين الوصف الأدبي والعرض الموضوعي ، وأن تحديد طول المقالة ــ وهو أساسي في هذه الحال ــ لم يُلتزم علىٰ الدوام ، فمثلاً جاء استعراض كتاب تطوير الأعمال المصرفية للدكتور سامي حسن أحمد حمود في حوالي ست صفحات ، مما يغني كثيرين عن قراءة الكتاب المعروض ، وهذا بالطبع مالا يهدف إليه الدليل .

٢ ــ اقتصر الباحثون في نظرتهم لما يجب أن تحتويه المكتبة علىٰ الإطار الإسلامي الحركي ، وليس علىٰ الإطار الإسلامي الثقافي بمفهومه الواسع الشامل ، وإذا افترضنا أن الأسرة المسلمة ستقتني فقط ما ورد في الدليل من الكتب ، يتضح لنا فوراً إغفال جوانب أساسية في المكتبة المنزلية ، ولاشك أن توسعة الدليل ليشمل هذه الكتب الأساسية للمسلم المعاصر الذي يتطلع إلىٰ أن تكون ثقافته بمستوىٰ العصر ، وأن يأخذ من كل علم بجانب ، لاشك أن ذلك سيزيد من قيمة الدليل لكل مسلم

وليس لذوي الاتجاه والتطلعات الإسلامية مثلما هي حاله الآن .

فالدليل لم يستعرض كتباً تتناول التاريخ الإسلامي قديمه وحديثه تناولاً شاملاً ، أو كتباً في أدب اللغة العربية مثل عيون الأخبار لابن قتيبة أو وحي القلم للرافعي ، ولم يدرج من الشعر القديم والحديث دواوين هامة مثل الحماسة أو الشوقيات ، ولم يدرج في القصة كتاب قصص العرب لأبي الفضل إبراهيم وآخرين ، وقد يقول قائل أن مستوىٰ هذه الكتب فوق مقدرة القارىء العادي ، ولكن الدليل أدرج كتباً في العلوم الأخرىٰ في المستوىٰ ذاته وأعلىٰ منه . كذلك لم يتناول الدليل كتب الصحة المنزلية والاسعافات الأولية والرياضة والطبخ والهوايات المنزلية وهي مهمة للعنصر النسائي ، بل والرجالي أحياناً .

كذلك لم يتناول معاجم اللغات غير العربية ، وكتب الرحلات ، والعمارة الإسلامية ، والعلوم الأساسية والتكنولوجيا الحديثة ، والتعريف بالثقافات الأخرىٰ من خلال كتبها المترجمة ، ولعل الدليل يتدارك في طبعته الثانية هذا النقص ، ويجعل نظرته إلىٰ محتويات مكتبة الأسرة المسلمة أوسع وأشمل .

العرض :

تراوح أسلوب عرض الكتب بين الدراسة النقدية الضافية أو العرض الموجز ، وكان ينبغي — كما أسلفنا — توحيد الأسلوب ، وهناك ملاحظات علىٰ بعض الكتب التي اختارها الدليل تتناول أهمها فيما يلي :—

منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين ، تأليف عز الدين بليق ، ص ٩٤ :

لم يتح لي الاطلاع علىٰ هذا الكتاب ، بيد أنني لا أتردد في القول أن اختياره لم يكن موفقاً لأن لمؤلفه آراء شاذة جداً في الحديث الشريف والصحاح ، وهو رجل ناشر للكتب ليس بمحدث أو عالم . وادخال كتاب له في الدليل أمر من شأنه أن يعرف بمؤلفاته سابقها ولاحقها ، وهو أمر غير مناسب .

الاقتصاد في ضوء الشريعة الإسلامية : تأليف د . محمود بابللي ، ص ١٩٢ :

اختُتم العرض بالقول ان (أولىٰ الناس بالاستفادة من الكتاب أصحاب الاختصاص وطلاب الثقافة الإسلامية) ، وتساؤلنا كيف يستفيد أصحاب الاختصاص من الكتاب ، وقد أشار العرض إلىٰ أن المؤلف لم يتطرق إلىٰ الأمور الاقتصادية التطبيقية أو التنظيمية التي تعارف علماء الاقتصاد علىٰ بحثها في كتبهم التخصصية .

والحقيقة أن المؤلف د . بابللي غير مختص بالموضوع كما يتضح لكل من قرأ كتابه من أهل الاختصاص ، ولذا فالكتاب غير جدير بالصفة التي أُطلقها عليه كاتب العرض ، وهو أيضا — كما يبدو — ليس من دارسي الاقتصاد ، وهو خلل ذريع إذ الأولىٰ أن يُعهد باستعراض كل مجموعة من الكتب إلىٰ أهل الاختصاص والعلم بها .

السوق الإسلامية المشتركة ، تأليف د . محمود بابللي ص ٢١٢ :

يصر كاتب العرض هنا أيضاً علىٰ أن أولىٰ القراء بالاستفادة من الكتاب المختصون وحقيقة الأمر أن الكتاب ضعيف جداً من الناحية الاقتصادية ، ويفتقر إلىٰ التوثيق والاحصائيات والدراسة المقارنة بالاتفاقيات الدولية مثل السوق الأوروبية المشتركة ومجموعة الكوميكون وغيرها . ولا يعدو مجرد محاولات نظرية يمكن إدراجها تحت هذا المسمىٰ .

المال في الإسلام ، تأليف د . محمود بابللي ، ص ٢١٤ :

ينطبق علىٰ هذا الكتاب ما ذكر عن سابقيه ، فليس للمؤلف ممارسات عملية في مجال الاقتصاد والتمويل والبنوك ، لذا يفتقر الكتاب إلىٰ أرضية واقعية نابعة من الخبرة والتجربة .

الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار ، اعداد : عطية خميس ، ص ٢٤٥ :

وهو مجموعة بحوث ومحاضر في مؤتمر للجمعيات والهيئات الإسلامية في مصر عام ١٣٧١ ـــ ١٩٥١ ، ويقول العرض إن محور الكتاب باستثناء مقالة واحدة ، هو تأكيد لعدم أهلية المرأة للولاية العامة وللمشاركة في الانتخابات ، وهو أمر يقول العرض أنه يخالف آراء معظم علماء المسلمين ، ويشير إلىٰ أن معظم الأبحاث تدور حول حقائق قليلة وهي غير عميقة أحياناً .

وإن كان هذا كله موجوداً في الكتاب ، فلم ينصح باقتنائه وهو كتاب يمثل المنحىٰ العاطفي لدىٰ الحركة الإسلامية في الخمسينات ؟!

تربية الأولاد في الإسلام ، تأليف : الشيخ عبدالله علوان ، ص ٢٧١ :

فات الكاتب أن يشير فيما أشار إليه من التكرار والحشو ، إلىٰ مواضيع وردت في الجزء الأول من الطبعة المذكورة ، لا تناسب أن يقرأها الصغار والشباب ، وقد تدارك المؤلف ذلك في الطبعة الأخيرة فحذفها .

مذكرات السلطان عبدالحميد ، ترجمة واعداد : محمد حرب ، ص ٣٣١ :

ينبغي الاشارة في هذا العرض إلىٰ تفكك الكتاب المترجم وسوء إخراجه وطباعته ، مما يفقده الأهمية التي يستحقها .

عثرات المنجد في الأدب والعلوم والاعلام ، تأليف : الشيخ إبراهيم القطان ص : ٣٦٩ .

إن المرء ليستغرب كيف غاب عن ذهن الكاتب والمشرف عند إدراج هذا الكتاب الجليل في الدليل ، أن يخصصا فصلاً للمعاجم اللغوية وقواعد اللغة العربية .

إصلاح ، تأليف عزيزة الأبراشي ، ص ٤٢٩ :

يذكر العرض أن القصة مناسبة في أسلوبها الشيق لكل فتاة شابة ، وضرورية لأرباب العائلات والمعلمات والموجهات . والحق أن أسلوبها ضعيف جداً والبنية القصصية مفقودة منها ، فهي سردية إلىٰ حد ممل .

دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، تأليف : موريس بوكاي ص ٥٥٠ :

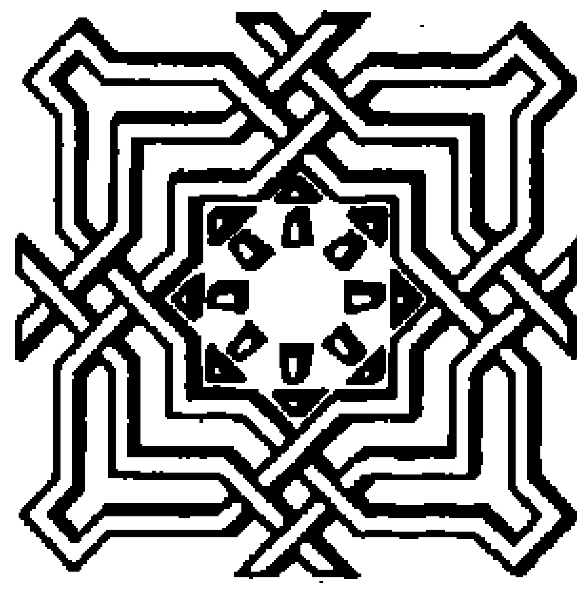
ينبغي الإشارة إلىٰ تفكك ترجمة دار المعارف تفككاً ذريعاً واغفالها اسم المترجم ! ولم يُتح لكاتب هذه السطور الاطلاع علىٰ ترجمة دار الكندي .

السرطان الأحمر ، تأليف : د . عبدالله عزام ، ص ٦٠٣ :

ذكر العرض أن مؤلف الكتاب لم يشأ أن يجعله نقداً تحليلياً أو نظرية مكتملة الجوانب في نقد الشيوعية لأنه قد سبقه إلىٰ ذلك كثيرون . وهذا القول مرادف للقول أن الكتاب عاطفي اللهجة يعتمد علىٰ مصادر مترجمة أو غير أصلية ، وأغرب من ذلك أن الكاتب يقول أن هناك كثيرون ممن تناولوا الشيوعية بنقد تحليلي أو نظرية نقدية مكتملة ، ولكن الدليل لا يتضمن أياً من هذه الكتب الكثيرة .

وواقع الأمر أن المكتبة الإسلاميةُ تكاد تخلو من كتاب يناقش أفكار الشيوعية من مصادرها الرسمية ويرد عليها رداً علمياً موضوعياً ، ومن كتاب يتناول تاريخ الحركة الشيوعية العربية والدولية تناولاً موضوعياً علمياً موثقاً .

وبعد ، فكل ما سبق لا ينقص من أهمية الدليل والجهد المبذول فيه ، فلا يتأتىٰ لأي عمل موسوعي أن يأتي مكتملاً في أول طبعة ، والأمل أن تكون الطبعات القادمة أكمل وأشمل بإذن الله .



تعليق على مقال

ربحية المصارف الإسلامية*

د . محمد نجاه الله صديقي

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ــ جدة

يرى الدكتور نينهاوس أنه بينما يوجد كمّ من الكتابات عن المصارف الإسلامية اللاربوية التي تفترض وجود اقتصاد خال من الفائدة تماما ، فإن المصارف الإسلامية القائمة تزاول عملها داخل نظام مؤسس على الفائدة ، وتنافسها فيه المصارف الربوية . وطالما هذه هي الحال فإن الكتابات المذكوره « يمكنها بصعوبة أن تساعد على توضيح وتحليل مواقف ومشاكل وتوقعات » هذه المصارف .

كما يشير إلى التوقعات الطموحة لمؤيدي المصارف الإسلامية الذين يأملون أن « المصارف الإسلامية سوف تتحول إلى مصارف ناجحة بالمصطلح الاقتصادي ، أي أنها ستكون مربحة جدا لأصحاب رؤوس الأموال وللمودعين على السواء بدون آثار سلبية ــ باستثناء بعض المستفيدين ــ على الودائع التي تتطلب شركاء مضاربين ، لدرجة أنه ــ في الأمد الطويل ــ سوف يتحول كل إنسان تاركا المصرف الربوي وراء ظهره ، موليا وجهه شطر المصرف الإسلامي » .

وبافتراض أن المصارف الإسلامية سوف تعمل فقط على أساس المشاركة في الربح والخسارة ، ويتجاهل عمليات مثل :

* هذا التعليق على البحث المنشور بهذا العدد مترجم عن الانجليزية عن :
Siddiqi, M.N. « Profitability of Islamic PLS Banks Competing with Interest Banks by Volker Nienhaus » Journal of Research in Islamic Economics, Jeddah, Vol.1 NO 1 (Summer 1403-1983) pp.63-65.

التأجير والمرابحة التي تقوم بها فعلا المصارف الإسلامية القائمة حاليا ، يتقدم نينهاوس ليعرض لنا كيف أن المنافسة مع المصارف الربوية سوف تضغط على ربحية المصارف الإسلامية ضغطا يدفعها إلى التفكير في بعض استراتيجيات ابتكارية لتوظيف أموالها توظيفا منتجاً ومربحاً .

وتحت الظروف الراهنة للسوق التي تسيطر عليها المصارف التقليدية لن تستطيع المصارف الإسلامية تجاهل معدل سعر الفائدة في السوق ولكنها يجب أن تقيم حساباتها على أساسه . هذا ما يعتقده نينهاوس وبافتراض أن كل إنسان يسعى لتحقيق أكبر ربح ممكن يفترض نينهاوس مستعينا بنموذج مبسط أنه :

« عند ربحية معينة لمشروع المضارب وعند مبلغ معين مطلوب كرأس مال للمشروع ، فإن نسبة الربح (ن م ر) سوف تزداد كلما ارتفع معدل الفائدة وسوف تنقص كلما انخفض هذا الأخير . إلى أن تصبح الأرباح التي يحققها المضارب طبقاً لنظام المشاركة مساويةً لما يحققه في النظام الربوي . وبالتالي « عوائد المصارف الإسلامية من التمويل بالمشاركة لن تزيد عن العوائد التي يحصل عليها مصرف ربوي متوسط من جرّاء قروضه الربوية » .

هذا الاستنتاج ليس مؤسسا فقط على افتراض أن المصارف والمضاربين لديهم نفس التوقعات (في حالتيْ الاقتراض الربوي والمشاركة) ولكن أيضا على افتراض أن هذه التوقعات قد تحققت بالكامل . وبالتخلي عن هذا الفرض وبالسماح للأرباح المحققة أن تختلف عن الأرباح المتوقعة ، استنتج الكاتب أنه في حالة الأرباح الفعلية عن المتوقعة ، سوف تقبض المصارف الإسلامية أقل مما توقعت ، ولو أن ذلك كان معلوما لديها لكانت طالبت بنسبة في الأرباح أكبر . وطالما أن هناك دائما مخاطرة بأن الأرباح الفعلية أقل من المتوقعة من قِبَل المضارب فإن المصارف الإسلامية سوف تتبنى اتجاهاً محافظاً تجاه تقديرات الأرباح التي يقدمها المضاربون ، وسوف تقيم دائما حسابات نسبة الأرباح المخصصة لها على تقديرات أقل . وهذا — في رأي نينهاوس — سوف يحفز المضاربين لتضخيم توقعاتهم للأرباح (متى يمكن أن يتوقف هذا ؟) . ولتعويض هذا « الضرر » يتصور نينهاوس أن المصارف الإسلامية ستصبح هي نفسها مضارباً ممتازاً وتتخصص في مناطق استثمارية معينة حتى يمكنها أن تستكشف وتُنشيء فرصا للتشغيل المُربح للأموال ، بدلاً من الانتظار السلبي حتى يتقدم المضاربون بمشروعاتهم ومن ثَمَّ الاعتماد على توقعاتهم للأرباح . ويستنتج أنه في هذا العالم الرأسمالي سوف تصبح المصارف الإسلامية نوعاً من مصارف التجّار بدلاً من كونها مصارف تجارية دولية .

ثم يتقدم نينهاوس بعد ذلك ليقترح على

المصارف الإسلامية أن تستثمر أموالها استثماراً مربحاً في نقل التقنية إلى الاقتصاد المحلي (الإسلامي) وتتدخل في عملية تنميتها .

وأعتقد أن الكاتب كان مصيباً في إشارته إلى واقع المصارف الإسلامية القائمة التي عليها أن تعمل في وضع منافس للمصارف الربوية طالما أن التراث العلمي لديها ليس كافيا لعمل الدراسات اللازمة وأن بعض العناصر الجديدة يجب تقديمها . وهذا ما فعله ، عندما توصل إلى نتائج ليست بعيدة عن الملاحظة ./هناك فقط نقطتان يجب أن أشير إليهما ، بجانب اختبار دعوى المؤلف التي لم ينجح في دعمها بشاهد مناسب .

(١) إنها لحقيقة معلومة جيداً أن استهلال المصارف الإسلامية عملها في مجتمعات ربوية يرجع إلى وجود فئة من الناس أصرت على تجنب التعامل بالربا . وهذه الفئة محاطة بفئة أخرى من الناس الذين يفضلون التعامل بدون فوائد إذا لم يُحمِّلهم هذا التعامل أضرارا لا يمكنهم تقديرها . ثم هناك الفروق البشرية العادية التي توجد بين المسلمين وغيرهم على السواء . إن د . نينهاوس يتجاهل وجود الفئتين الأوليين بين المودعين أو المضاربين . إن مجتمعه البشري الذي يسعى إلى تحقيق أعلى ربح ممكن يضم أناسا لا يبالون كيف تحققَ هذا الربح ؟ بالفائدة أم بالمشاركة ؟ ولكن كيف يشرح بزوغ فجر مصارف المشاركة في الربح على مثل هذا العالم ؟

إن مدخلا أكثر واقعية يجب أن يضع في الحسبان أناساً يرغبون في تحقيق أعلى ربح بشرط ألا يتعاملوا بالربا إذا لم تكن الأضرار تهدد وجودهم (كأصحاب الثروات والمضاربين) وهذا لن يغير النتائج الأساسية التي توصل إليها نموذج نينهاوس ولكنه سوف يقلل الأضرار التي يعاني منها المصرف الإسلامي في نموذجه . ذلك النموذج الذي يتضمن افتراضا أساسياً بأن المصارف الإسلامية سوف تكون أقل وليست أكثر نجاحاً من المصارف الربوية .

(٢) يعتقد نينهاوس أنه سوف يكون هناك ميل من جانب المضارب للمبالغة في توقعات الربح لمشروعه الذي ، بدوره ، سيجعل المصرف يقدم تخفيضاً في تقديراته عندما يحتسب نسبته من الربح . هذا سوف يدعو المضاربين لعمل مبالغات أخرى تؤدي إلى تخفيضات جديدة بواسطة المصارف .

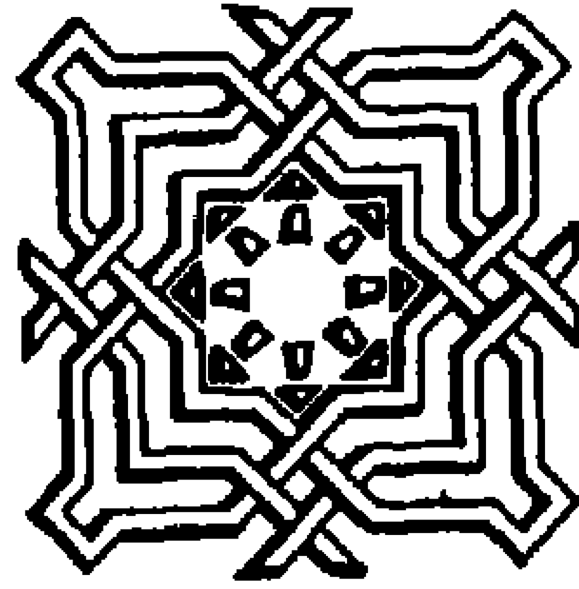
هذه اللعبة من الواضح أنها لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية لأن كلا الطرفين سوف يتحقق عاجلاً من عبثية هذا العمل وعدم جدواه . الموقف المعقول الوحيد ، والفرض المأمون الذي يمكن الركون إليه هو أن المضاربين يقدمون تقديرات صحيحة وأن المصارف تفحصها في ضوء تقارير يقدمها خبراؤها . إن نسبة المصرف في الربح تتقرر في النهاية على أساس تقديرات يتقاسمونها معاً . ومرة أخرى هذا لن يغير بشكل عنيف نتائج نموذج نينهاوس ، ولكنه يقلل الضغط

على المصارف الإسلامية لكي تتحول إلى مصارف « تجّار » .

يقول نينهاوس أن المؤيدين للمصارف الإسلامية يتنبأون بربحية أعلى لعملاء المصارف الإسلامية مقارنة بالمصارف الربوية لدرجة أن « كل إنسان سوف يترك المصارف الربوية وراء ظهره موليا وجهه شطر المصارف الإسلامية وسوف يكون هناك تغير تطوري من النظام المصرفي الربوي إلى النظام المصرفي الإسلامي .

ولكنه لم يقدم لنا أي شاهد يُعرفنا : مَنْ مِنْ مُؤيدي النظام المصرفي الإسلامي ادعىٰ هذا الادعاء . نحن لم نسمع بأن مثل هذا الادعاء قد قال به أحد . من الأفضل أن يراجع مصادره .

إن أي ادعاء يتعلق بتفوق نظام المشاركة في الأرباح ، طالما أن كفاءته تبدأ بعمل تغيير تطوري في صالحه ، يعتمد ليس على اعتبارات جزئية لتحقيق ربحية أعلى ولكن على أرضية اقتصادية كلية توفر مزيجاً من عدالة وكفاية النظام الجديد .



تعليق على مقال

ربحية المصارف الإسلامية*

د . ضياء الدين أحمد

نائب محافظ بنك الدولة — باكستان

إن « مقالة » ربحية المصارف الإسلامية القائمة على المشاركة في الربح والخسارة مقارنة مع المصارف الربوية : مشاكل وقضايا للدكتور فولكر نينهاوس ، تعتبر إلى حد كبير درساً تعليمياً في المصارف الإسلامية من وجوه معينة . وكمعظم التمارين التعليمية ، فإن لها قيمة معينة في تزويدنا ببعض التفكير الدقيق في الموضوع . وأيا كان الأمر ، فطالما أن الاتجاه الرئيسي للمقال هو المقصود ، فقد وضع الكاتب عددا من الفروض — غير المبررة — بتسلسل أدى إلى أنه توصل إلى نتائج نعتقد في وجود خطر كبير سيؤدي — في الأمد الطويل — الى تناقص عائدات المصارف الإسلامية عن عائدات المصارف الربوية بشكل ملحوظ بينما مصاريف الأولى ستكون أعلى من الثانية . وعلى ذلك يعتقد الكاتب أن إنشاء مصارف إسلامية لا يمكن أن يؤدي إلى تحول تطوري للنظام الاقتصادي نحو قاعدة التحرر من الفائدة . كما يشعر أيضا بأنها لكي تزيد من ربحيتها ومن الاحتفاظ بحيويتها فعليها أن تشرع في اتخاذ استراتيجيات ابتكارية ، ويقترح في هذا الصدد التعاون مع المشروعات ذات الحجم الصغير والموسط في الدول الغربية التي تواجه نقصا في رأس المال المغامر داخل أوطانها .

---

* هذا التعليق على البحث المنشور بهذا العدد مترجم عن الانجليزية عن :
Ahmad, Ziaddin. « Profitability of Islamic Banks Competing with Interest Banks by Volker Nienhaus » Journal of Research in Islamic Economics, Jeddah, Vol. 1 NO 1 (Summer 1403-1983) pp.66-69

وفي نفس السياق يبرر الكاتب زعمه بأن :

« وبالتالي على الحكومات ألا تحد من توظيف المصارف الإسلامية توظيفاً مربحاً خارج حدودها ولكن على العكس من ذلك يجب عليها أن تدعم مثل هذا التحرك العالمي لرأس المال بحيث يؤدي إلى تعاون اقتصادي أكثر التصاقا فيما بين الدول الإسلامية ، وقد يكون أيضا فيما بين العالم الإسلامي من جهة والدول الغربية من جهة أخرى » .

لقد استخدم الكاتب نموذجاً مبسطا لاستخراج نتيجة مؤداها أن ربحية المصارف الإسلامية تقل عن ربحية المصارف الربوية .

والخلل الأساسي في هذا النموذج هو أنه يفترض التأكد الكامل من إمكانية التنبؤ بالأرباح ، بينما في الحياة الواقعية لا يمكن التنبؤ بأرباح أي مشروع في فترة زمنية مقبلية بشكل مؤكد . الكاتب يقرر :

« سوف نجد أن المضارب في مشروع استثماري معين عندما ينظر إلى البدائل المعروضة أمامه في المصارف الإسلامية والمصارف الربوية سوف يقرر اللجوء إلى تمويل مشروعه بواسطة المصرف الإسلامي إذا كانت قيمة الجزء المتبقي له من أرباح المشروع ــ بعد دفع النسبة المتفق عليها للمصرف الإسلامي ــ أكبر من الأرباح الإجمالية المتوقعة من التمويل البديل المبني على الفوائد » .

وبالتالي يسلّم الكاتب بأن المساومة ستأخذ مكانها بين المصارف الإسلامية وبين المضاربين المنتظرين وأن هذه المساومة ستكون نتيجتها تكوين ذلك المعدل لنصيب المصرف من الربح (ن م ر) بحيث أن العائدات التي يحصل عليها المصرف الإسلامي على المبالغ التي يقدمها لن تكون أكثر من معدل سعر الفائدة السائد في حالة المصارف الربوية .

ومع أن هذا ليس كافياً لاثبات افتراض الكاتب بأن ربحية المصارف الإسلامية ستكون أقل من ربحية المصارف الربوية ، فقد تقدم خطوة أخرى وادعى أن المضاربين سوف يقدمون تقديراً متفائلاً جدا للأرباح إلى المصارف الإسلامية . وعندما تهبط الأرباح الفعلية عن توقعاتهم سيكون العائد الذي يحصل عليه المصرف الإسلامي مقابل تمويله أقل من معدل سعر الفائدة السائد لأن نسبة المصرف من الربح (ن م ر) قد تقررت على أساس تقديرات متفائلة جداً .

وكلا الفرضين السابقين اللذين افترضهما الكاتب في نموذجه لا تبرير لهما . فالفرض الأول بأن المضارب سوف يتجه إلى المصرف الإسلامي فقط « عندما تكون قيمة الجزء من الأرباح المتبقي له بعد دفع النسبة المتفق عليها من ربح المشروع للمصرف الإسلامي أكبر من الربح الاجمالي المتوقع من حساباته البديلة القائمة على التمويل الربوي » هذا الفرض يتجاهل الحقيقة الهامة وهي

أنه ، فضلا عن العامل الديني ، يوجد الاغراء الرئيسي للمضارب للتعامل مع المصرف الإسلامي وهو أن المصرف الإسلامي على استعداد لمشاركته في خسارته أيضا . فمن المعقول أنه من أجل هذه الميزة التي ينفرد بها المصرف الإسلامي ، لن يتصرف المضاربون بالطريقة المسلّم بها في النموذ .

إن من المعترف به حتى في النظريه الغربية أنّ تحمل المخاطرة يستحق وينال عائدا . وطالما أن المصارف الإسلامية ستساهم في مخاطرة الخسارة على عكس المصارف الربوية فمن المناسب أن معدل العائدات على المال المقدم من المصارف الإسلامية يكون أعلى منه في حالة المصارف الربوية .

والفرض الثاني الذي افترضه الكاتب من أن المضاربين قد يقدمون تقديرات متفائلة جداً ينتج عنها انخفاض في العائدات الفعلية للمصارف الإسلامية ، هو الآخر مشكوك فيه .

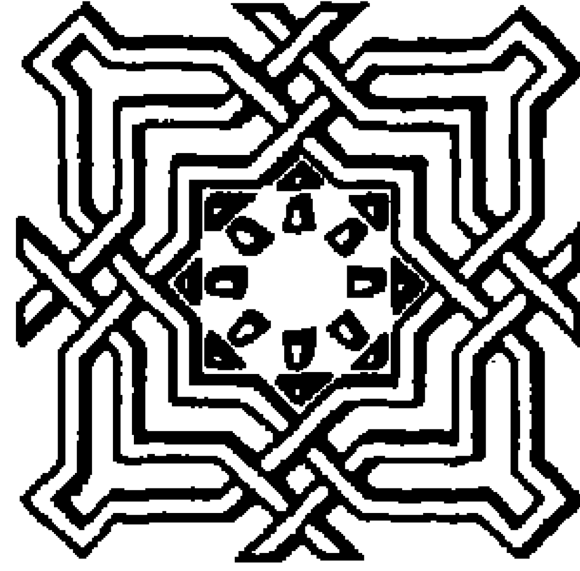
وفي تطوير خط مناقشته ، يبدو أن الكاتب تجاهل حقيقة أن المصارف الإسلامية لن تكون مرتبطة بالموافقة على تقديرات الأرباح المقدمة من المضاربين . فللمصارف الإسلامية هيئتها ذات الكفاءة الفنية التي تحدد ربحية المشروعات التي يطلب المضاربون لها تمويلا من المصارف . وطبعاً ، حتى مع أفضل الخبرات الفنية ، لا يمكن التنبؤ بالأرباح في الفترة المقبلة تنبؤا قاطعا .

ولكن ليس هناك سبب للاعتقاد بأن المصارف الإسلامية لا يمكنها فحص الحالات التي يحتمل أن يكون المضاربون قدموا عنها تقديرات بالغة التفاؤل . ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أنه في تطوير فرضه ، تقدم الكاتب بافتراض أن المصارف الإسلامية ستعمل فقط على أساس المشاركة في الربح والخسارة . وهذا الافتراض يبطل التحليل كله ويجعل نتائجه التي توصل إليها غير صالحة . فمن المعروف جيداً أن الشريعة تبيح للمصارف الإسلامية توظيف وسائل أخرى للتعامل مثل البيع الآجل والأجارة ، إلى حد أن عائدات الأموال التي توظفها المصارف الإسلامية في هذه المجالات تزيد عن معدل سعر الفائدة السائد ، حيث أن المصارف الإسلامية يمكنها تحقيق ربحية أعلى من المصارف الربوية التي تتجنب مثل هذه المجالات .

وقد اقترح الكاتب اقتراحا لتحسين الربحية والاحتفاظ بالحيوية لدى المصارف الإسلامية مؤداه أن تتبنى هذه المصارف استراتيجيات ابتكارية كالتعاون مع مشروعات في الدول الغربية التي تواجه نقصاً في رأس المال المخاطر . وطالما أن هذه التوصية تنشأ في الأغلب نتيجة لافتراض الكاتب بأن المصارف الإسلامية سوف تكون ربحيتها منخفضة ــ ذلك الافتراض الذي يفتقر إلى الأساس المتين ــ فإن ذلك يستتبع أن التعامل مع مشروعات في الدول

الغربية ليس من متطلبات بقاء المصارف الإسلامية واستمرارها . وأياً كان الأمر ، فإن مقترحات الاستثمار التي تطرحها المؤسسات في الدول الغربية يمكن وضعها في الاعتبار من قِبل المصارف الإسلامية على قدر ما تستحقه ـــ موضوعياً ـــ كل حالة على حدة .

وأخيرا ، من الجدير بالذكر أن الكاتب قد وظف مفهوما ماديا خالصا في حكمه على الطموحات الناجحة للمصارف الإسلامية . لقد قامت المادية الغربية في الواقع بغزو خطير للمجتمعات المسلمة ، ومع ذلك ، فإن قطاعات كبيرة من الشعوب الإسلامية تريد أن تعيد تنظيم حياتها طبقا لتعاليم الإسلام . إن روح الصحوة الإسلامية هي أعظم ضمان لنجاح المصارف الإسلامية ومسيرتها المطردة .



تعليق على مقال

ربحية المصارف الإسلامية

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية — الكويت

لقد أسس الكاتب مقاله منذ البداية — بما في ذلك عنوان المقال نفسه — على تحليل الربح دون أن يتعرض لاحتمالات الخسارة . ولما كان تحمل المخاطرة — كما ذكر الدكتور ضياء الدين أحمد في تعليقه بحق — يستحق وينال عائدا حتى في النظرية الاقتصادية الغربية ، لذا فإن النموذج الذي قدمه الكاتب يعبر عن نصف الحقيقة فقط طالما أنه قد اسقط من اعتباره عاملا أساسياً يعد من أهم خصائص نظرية المشاركة إن لم يكن أهمها على الإطلاق ، ذلك هو احتمال الخسارة . وحتى يمكننا أن نتصور نموذج الدكتور نينهاوس في وضعه السليم — قائما على قدمين بدلاً من قدم واحدة — سوف نفترض :

خ ربوي = الخسارة في النظام الربوي

خ مشاركة = الخسارة في نظام المشاركة

ن م خ = نسبة المصرف في الخسارة

وعلى ذلك يمكن تطوير النموذج باستعمال نفس أرقام المعادلات تيسيراً للمقارنة :

(١′) خ مشاركة = ت − أ

(٢′) خ ربوي = ت − أ + ف

(٣′) خ مشاركة = خ ربوي − ف

(٤′) خ ربوي = خ مشاركة + ف

∴ لكي يكون قرار المضارب في صالح تمويل المشاركة لا بد أن تكون

(٥′) (١ − ن م خ) خ مشاركة ≥ خ ربوي

(أو مساوياً)

و∵ ن م خ = ١

(حيث أن المصرف الإسلامي يتحمل وحده الخسارة المالية ــ في الأحوال العادية ــ مقابل خسارة المضارب لجهده)

∴ (١ − ١) خ مشاركة ≤ خ ربوي
أي صفر ≤ خ ربوي

و ∵ خ ربوي موجبة أي أكبر من الصفر في كل الحالات .

(حيث أن المقترض ملتزم بسداد فوائد المصرف الربوي في حالتيْ الربح والخسارة على السواء)

إذن فإن كفة المصرف الإسلامي تكون راجحة ــ لدى المضارب ــ في حالة الخسارة . ومعنى ذلك أن المضارب أمامه اعتباران لا اعتبار واحد :

(٥) (١ − ن م ر) رمشاركة ≥ رربوي أو مساويا . (في حالة الربح)

(٥َ) (١ − ن م خ) خ مشاركة ≤ خ ربوي أو مساوياً (في حالة الخسارة)

وقد تأكد له أفضلية التمويل بالمشاركة على التمويل الربوي في حالة الخسارة كما اتضح ، مما يجعله على استعداد لقبول حصة في الربح من المصرف الإسلامي أقل مما يعود عليه من المصرف الربوي ، وذلك مقابل أفضلية الأول على الثاني في حالة الخسارة . وهذا يبطل مفعول المعادلة رقم ٥

أي أن المضارب لا مانع لديه من أن يكون ربحه على أساس المشاركة أقل منه على أساس الفائدة .

إذن من الممكن أن تكون (١ − ن م ر) رمشاركة > رربوي

أي من الممكن أن تكون (ن م ر) رمشاركة < ف

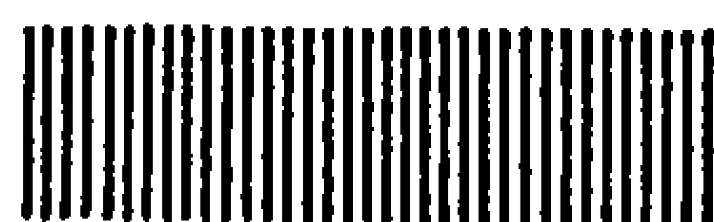
وليس بالضرورة أنها = ف أو أصغر منها .

وإذا كان المضارب مستعدا لقبول تمويل المصرف الإسلامي سواء كانت حصة المصرف الإسلامي في الربح أصغر أو أكبر من الفائدة في النظام الربوي .

فإن هذا يؤدي إلى بطلان الارتباط ــ الذي افترضه الكاتب ــ بين نسبة المصرف في الربح (ن م ر) وبين معدل سعر الفائدة (د) أي إلى بطلان مفعول المعادلة رقم ٩ أيضا . وبسقوط هذا الفرض ، فإن على الدكتور نينهاوس أن يعيد النظر في النتائج التي رتبها عليه .



خدمات مكتبية



دليل الباحث في الإقتصاد الإسلامي

د . محمود الأنصاري
الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ـ القاهرة

(٧)

قائمة ببليوجرافية منتقاة تشتمل على أهم ما نشر من مقالات في مجال الإقتصاد الإسلامي بالدوريات العربية ، في مختلف أقطار العالم العربي حتى عام ١٩٨٣ .

وقد رتبت مداخل المواد ترتيبا هجائيا تبعا لأسماء الكتّاب ، ثم ألحق بالقائمة كشاف موضوعي يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل .

وقد روعي أن تكون المداخل شاملة لكافة البيانات الببليوجرافية المتاحة وقت إعداد القائمة قدر المستطاع .

١ . آية الله الخميني : « المكاسب المحرمة » .ـ التوحيد : (طهران) س ١ : ع ٥ ، ص ص ٢٩ ـ ٤١ .

٢ . ابراهام ل . يودوفتش : « مفاهيم النقود عند فقهاء المسلمين » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣٣ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٩٩ ـ ١٢٢ .

٣ . ــــــ « مؤسسات الإئتمان للأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ١٤١ ـ ١٥٥..

٤ . ابراهيم أباظة : « الإنتاج والتوزيع في الإقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٠ (١٤٠١/١٢ هـ) ص ص ٣٠ ـ ٣٩ .

٥ . ــــــ « التوزيع في الاقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٣ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٧ ـ ١٧ .

٦ . ــــــ « الإقتصاد الإسلامي : مذهب وعقيدة » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٦ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ٣ ـ ٨ .

٧ . ـــــــ « البنوك الإسلامية والعالم الغربي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٦ .

٨ . ابراهيم الصعيدي : « مصادر الأموال في المصارف الإسلامية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٨ (١٤٠٤/٣ هـ) ص ص ٤٢ ـ ٤٥ .

٩ . ابراهيم فؤاد أحمد : « الآثار الإقتصادية للزكاة » .ـ الوعي الإسلامي : فبراير ١٩٧٦ ، ص ص ٣٠ ـ ٣٩ .

١٠ . أبو الأعلى المودودي : « تحديد النسل سبب رئيسي للبطالة » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٩ ـ ١١ .

١١ . ـــــــ : « النظام الإقتصادي في الإسلام بين دور المسلم وواجبات الدولة » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٩ (١٤٠١/١٠ هـ) ص ص ٤٥ ـ ٤٩ .

١٢ . أحمد الخطيب : « التقييم المحاسبي في ضوء أهداف البنوك الإسلامية » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٧ . ص ص ١٠٥ ـ ١١٣ .

١٣ . أحمد النجار : « الآثار التي تحدثها النقود في الحياة الإقتصادية » .ـ البنوك الإسلامية . ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ١١ ـ ١٥ .

١٤ . ـــــــ « إطار عام لعمل البنوك الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٠ (١٤٠١/١٢ هـ) ص ص ٣ ـ ١٠ .

١٥ . ـــــــ « البنك الإسلامي : نظريته وخصائصه » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٦ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ١٢ ـ ٢٩ .

١٦ . ـــــــ « البنوك الإسلامية كيف تؤثر على تطوير الإقتصاد الوطني » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٧ (١٣٩٩/١١ هـ) ص ص ٢١ ـ ٢٦ .

١٧ . ـــــــ : « البنوك الإسلامية وأثرها في تطوير الإقتصاد الوطني » .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢٤ ، ص ص ١٥٧ ـ ١٨٢ .

١٨ . ـــــــ : « البنوك الإسلامية هل هي بديل للبنوك التجارية ؟ » .ـ العروة الوثقى : ع ٢٨ (١٤٠٢/٥ أ هـ) ص ص ٥٢ ـ ٥٣ .

١٩ . ـــــــ : « المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي » .ـ المسلم المعاصر ع ٨ ، ص ٥٣ .

٢٠ . ـــــــ : « المقومات الإقتصادية الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٣ ـ ١٣ .

٢١ . ـــــــ : « النظام المالي الإسلامي وتطوير سوق المال » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٢ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٣ ـ ٧ .

٢٢ . ـــــــ : « الهيكل الأساسي للنظام المصرفي الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٦ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٨ .

٢٣ . أحمد أمين فؤاد : « المصارف الإسلامية وقضايا المجتمع الرئيسية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٨ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٣٠ ـ ٣٧ .

٢٤ . أحمد بديع مصطفى : « الملكية في الإقتصاد الإسلامي » .ـ منبر الإسلام : يناير ١٩٧٧ ـص ٥٢ .

٢٥ . أحمد شلبي : « السَّلم . البيع بثمن آجل . تبادل الشراء» . ـ البنوك الإسلامية : ع ٢ (١٣٩٨/٥ هـ) ص ص ٨ ـ ١٠ .

٢٦ . ـــــــ : « المضاربة والقروض » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١ (١٣٩٨/٣ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٤ .

٢٧ . أحمد صفي الدين عوض : « أصول علم الإقتصاد الإسلامي » .ـ أضواء الشريعة : الرياض : العدد ١٢ (١٤٠١ هـ) تصدرها كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود .

٢٨ . أحمد عادل كمال : « دور البنوك الإسلامية في تمويل التنمية الإقتصادية» . ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٣١ .

٢٩ . أحمد عبد الرحيم السايح : «التجارة في الإسلام رزق حلال ودعوة إلى الله » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٨ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٤ ـ ٩ .

٣٠ . أحمد عبدالهادي طلخان : « البديل الإسلامي لشكل الموازنة العامة للدولة » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ ع ١١ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ٢٢ ـ ٢٧ .

٣١ . ـــــــ : « معالم المالية العامة في الإسلام « . ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٧ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٢٦ ـ ٢٩ .

٣٢ . أحمد محمد ابراهيم : « دراسة مقارنة لأحكام قطع الربح لأحد الشركاء » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٥ (١٤٠٣/٣ هـ) ص ص ٧٧ ـ ٩٠ .

٣٣ . أحمد بودهان : « نظرية التكافل الإجتماعي في الإسلام » .ـ الإيمان : س ١٣ : ع ١٢١ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ١٥ ـ ٢٤ .

٣٤ . أحمد يوسف القرعي : « النقود الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٦ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ١٠ ـ ١٣ .

٣٥ . أحمد يوسف سليمان : « حكم المضاربة بمال الوديعة أو القرض » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٠ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ٤٢ ـ ٤٨ .

٣٦ . أغا محمد موسى : « دور العامل والعمل والمال في ظل المبادىء الإسلامية » الإيمان : س ١٢ : ع١١١ (١٤٠٢/١ هـ) ص ص ٥٠ ـ ٦١ .

٣٧ . البكري محمد اسماعيل البيلي : « المال بين النعمة والنقمة » .ـ منار الإسلام : س ٧ : ع ٤ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ٦٨ ـ ٧٣ .

٣٨ . السيد محمد البدوي : « النظام الإقتصادي في الإسلام » .ـ الدوحة : ع ٩٣ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٣٧ .

٣٩ . ــــــ « النظام الاقتصادي في الإسلام » .ـ الدوحة : ع ٩٤ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٦٨ ـ ٧١ .

٤٠ . الصديق الضرير : «أشكال وأساليب الإستثمار في الفكر الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامي : ع ١٩ (١٤٠١/١٠ هـ) ص ص ١٦ ـ ٢٦ .

٤١ . أنيس عيادة : « الموارد المالية في الإسلام والتنظيم الشرعي للمال » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٩ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٤ ـ ٥٨ .

٤٢ . أوليفية جيسكار ديستان : « روحانية الإقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٦٣ ـ ٦٨ .

٤٣ . برونشويج ، روبرت : « مفاهيم النقود عند فقهاء المسلمين » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٣٠ ـ ٤٢ .

٤٤ . البيت الإستشاري العربي الدولي بالقاهرة : « ندوة الفوائد والبنوك » .ـ المسلم المعاصر : س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ١٣١ ـ ١٤٦ .

٤٥ . توصيات المؤتمر الثاني الإسلامي بالكويت : المسلم المعاصر ع ٣٥ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ١٥٧ ـ ١٦٠

٤٦ . توفيق الشاوي : « الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية » .ـ المسلم المعاصر : ع ٧ ، ص ١١٧ .

٤٧ . ثناء علي القباني : « أهم خصائص المحاسبة الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٣ (١٤٠٤/٢ هـ) ص ص ١٩ ـ ٢٤ .

٤٨ . جمال الدين عطية : «الصعوبات التي تواجه البنوك الإسلامية منذ قيامها إلى الآن» . ـ المسلم المعاصر : س٧: ع ٢٧ . ص ٨٣ ـ ١٠٣ .

٤٩ . حسن العناني : « صلة القرآن والسنة بالقواعد الإقتصادية ـ١ـ » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٣ (١٤٠٠/١٢ هـ) ص ص ٥ ـ ١٨ .

٥٠ . ــــــــ : « صلة القرآن والسنة بالقواعد الإقتصادية ـ٢ـ » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٤ (١٤٠١/١ هـ) ص ص ٦ ـ ٨ .

٥١ . ــــــــ : « صلة القرآن والسنة بالقواعد الإقتصادية ـ٣ـ » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٨ (١٤٠١/٨ هـ) ص ص ٦٤ ـ ٦٩ .

٥٢ . ــــــــ : « صلة القرآن والسنة بالقواعد الإقتصادية ـ٤ـ » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٥٩ ـ ٦٤ .

٥٣ . ــــــــ : « ١٠ خصائص مميزة للإقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١١ (١٤٠٠/٧ هـ) ص ص ٤٠ ـ ٤٥ .

٥٤ . ــــــــ : « المرتكزات الشرعية للبنوك الإسلامية ـ١ـ » البنوك الإسلامية : ع ٢٣ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٤٠ ـ ٦١ .

٥٥ . حسن دوح : « سعر فائدة البنوك بين الحلال والحرام » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٧ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٤٤ ـ ٥١ .

٥٦ . حسين عباس زكي : « البديل الإسلامي عن الربا » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٧ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٨ ـ ٩ .

٥٧ . حسن عبد الله الأمين : « الإستثمار اللا ربوي في نطاق عقد المرابحة » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ٦٩ ـ ٩٣ .

٥٨ . حسين حسين شحاتة : « التأمين المعاصر ومظلة الأمن في الإسلام » .ـ منار الإسلام : س ٨ : ع ٥ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٥٤ ـ ٦٣ .

٥٩ . ــــــــ : « تعليق على بحث القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣١ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ١٠٧ ـ ١١١ .

٦٠ . ــــــــ : « حكمة وسبل الجهاد بالمال » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٨ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٣ .

٦١ . ــــــــ : « الفائدة الربوية وقود التضخم النقدي وليست تعويضا عنه » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٣ ـ ٨ .

٦٢ . ـــــــ : « المحاسبة في الإسلام ، مفهومها وذاتيتها » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ج ٥ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٢١ ـ ٢٧ .

٦٣ . ـــــــ : « المصارف الإسلامية المفترى عليها » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٨ (١٤٠٤/٣ هـ) ص ص ٣١ ـ ٣٦ .

٦٤ . ـــــــ : « نحو منهج للدعوة إلى مفاهيم المصارف الإسلامية وتسويق خدماتها » .ـ أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي ـ بيت التمويل الكويتي ، ١٩٨٣ ـ ٥٤ ص .

٦٥ . ـــــــ : « نظرة ابن تيمية إلى المشكلات الإقتصادية المعاصرة ـ١ـ » الإقتصاد الإسلامي : ع ١٦ (١٤٠٣/٣ هـ) ص ص ٤ ـ ١٠ .

٦٦ . ـــــــ : « نظرة ابن تيمية إلى المشكلات الإقتصادية المعاصرة ـ٢ـ » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٧ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٢٥ .

٦٧ . ـــــــ : « وفي الحج منافع اقتصادية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١٢ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ١٦ ـ ٢٣ .

٦٨ . حسين غانم : « تاريخ الإقتصاد والعقيدة» . ـ رابطة العالم الإسلامي : س ٢١ : ع ٥ (١٤٠٣/٥ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٦ .

٦٩ . ـــــــ : « الربا والقيمة » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٢ رمضان ١٤٠٣ ص ص ٧ ـ ١٢ .

٧٠ . ـــــــ : « سلوك المستهلك بين الإسلام والفكر الوضعي» . ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٢ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ١٤ ـ ٢٠ .

٧١ . ـــــــ : « سلوك المستهلك بين الإسلام والفكر الوضعي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٤ ذو القعدة ١٤٠٣ هـ ص ص ٢٦ ـ ٣٦.

٧٢ . ـــــــ : « العلاقة بين العمل ورأس المال » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٧ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٥٢ ـ ٥٧ .

٧٣ . ـــــــ : « غموض المفهوم الوضعي للتضخم » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٣٩ .

٧٤ . ـــــــ : « القيمة والثمن » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٧ (١٤٠٤/٢ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٣٠ .

٧٥ . ـــــــ : « ليس التضخم ارتفاعا في الأسعار » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٤ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٢٨ ـ ٤٤ .

٧٦ . ـــــــ : « المفهوم الإسلامي للسلعة الإقتصادية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٦ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ١٢ ـ ١٣ .

٧٧ . ـــــــ : « مفهوم الربا بين الإسلام والفكر الوضعي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢١ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ١٠ ـ ١٥ .

٧٨ . ـــــــ : « المفهوم ا لسلوكي للتضخم » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٠ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ٣٦ ـ٣٩ .

٨٠ . ـــــــ : « نظرية التضخم بين الإسلام والفكر الوضعي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٨ (١٤٠٣/٥ هـ) ص ص ١٩ ـ ٢٤ .

٨١ . خالد اسحاق : « الرؤية الإسلامية للنشاط الإقتصادي والتنمية ١ ، ٢ » .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢٢ ، ٢٣ ص ص ٧٣ ـ ٩٠ ، ١٥٢ ـ ١٦٠ .

٨٢ . خليفة بابكر الحسن : « البنوك الإسلامية : التصور والوسائل » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٢ (١٤٠٠/١٠ هـ) ص ص ١١ ـ ١٣ .

٨٣ . رفعت العوضي : « رؤية اقتصادية لتحريم الربا » .ـ الأمة ، س ٣ ، ع ٢٥ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٢٥ ـ ٢٩ .

٨٤ . ـــــــ : « ضوابط معايير الإستثمار في المنهج الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٤٠ ـ ٥١ .

٨٥ . ـــــــ : « المنهج الإسلامي وتشغيل رأس المال » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٧ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٢٤ ـ ٢٦ .

٨٦ . رفيق المصري : « ما نريده من الإقتصاد الإسلامي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١٢ (١٤٠٢/٢/١٠) ص ص ٤٥ ـ ٤٧ .

٨٧ . رؤوف شلبي : « نظرة الإسلام للمال ووظيفته » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٥ (١٤٠١/٣ هـ) ص ص ٢٦ ـ ٣٠ .

٨٨ . زيدان أبو المكارم : « تفقيه الإقتصاد الإسلامي » .ـ الأزهر : نوفمبر ١٩٧٧ . ص ١٦٤٣ .

٨٩ . سامي حسن حمود : « أعمال الصرف وتبادل العملات وأحكامها في الفقه الإسلامي » .ـ أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي بيت التمويل الكويتي ، ١٩٨٣ ـ ١٧ ص

٩٠ . ـــــــ : « مفهوم البنك الإسلامي وحاجتنا إليه » . الوعي الإسلامي : يوليو ١٩٧٧ . ص ٦٠ .

٩١ . سعيد عرفه : « المعادلة الأخلاقية والمعادلة الإقتصادية » .ـ الإقتصاد الإسلامي س ١ : ع ١٢ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٤٤ .

٩٢ . سمير نوفل : « التأمين والبديل الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٨ (١٤٠١/٨ هـ) ص ص ٥٦ ـ ٦٣ .

٩٣ . سهل القبّاني : « الوجه الآخر للربا » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٠ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ٢٢ ـ ٢٦ .

٩٤ . سيد الهواري : « مدير البنك الإسلامي قائد من نوع جديد » .ـ البنوك الإسلامية ع ١ (١٣٩٨/٣ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٦ .

٩٥ . شوقي اسماعيل شحاته : « تغير قيمة النقود » .ـ المسلم المعاصر : ع ١٧ ص ٦٧ .

٩٦ . ــــــــ : « رأس المال والمحافظة عليه في الفكر الإسلامي » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٦ ص ص ٥٧ ـ ٩٨ .

٩٧ . ــــــــ : « الربح وقياسه في الإسلام » .ـ المسلم المعاصر : س ٩ ، ع ٢٢ ص ص ٩٣ ـ ١٢٤ .

٩٨ . ــــــــ : « الزكاة والهيكل الضريبي الإسلامي في عالمنا المعاصر » .ـ منبر الإسلام : أغسطس ١٩٧٦ ، ص ٤٩ .

٩٩ . ــــــــ : « سوق المال في إطار الفكر الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٣ (١٤٠٤/٢ هـ) ص ص ١٠ ـ ١٤ .

١٠٠ . ــــــــ : « مبادىء عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الإسلامي » .ـ المسلم المعاصر : س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٩٩ ـ ١٠٦ .

١٠١ . ــــــــ : « مفاهيم إسلامية في النقود ، والقرض بين الإكتناز والإدخار » .ـ المسلم المعاصر : ع ١٤ ص ٩٧ .

١٠٢ . ــــــــ : « مفاهيم ومبادىء إسلامية في المال والتجارة والنماء » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ . ع ٢٦ ص ص ٥٧ ـ ٩٨ .

١٠٣ . عبدالجليل شلبي : « مالية الدولة في الإسلام » . البنوك الإسلامية : ع ٢٠ (١٤٠١/١٢ هـ) ص ص ٤٠ ـ ٤٢ .

١٠٤ . عبدالجليل عبدالدايم : « التنظيم القانوني لعقد التأمين في مشروع قانون المعاملات الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٩ (١٤٠٣/٩ هـ) ص ص ٤٦ ـ ٤٩ .

١٠٥ . ــــــــ : « عقد القرض في مشروع قانون المعاملات الإسلامية » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٥٤ ـ ٥٨ .

١٠٦ . عبدالحليم محمود : « البنوك الإسلامية ودورها في المجتمع » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٣ (١٣٩٨/١١ هـ) ص ص ٦ ـ ٨ .

١٠٧ . ـــــــ : « حكم عمولة خطابات الضمان » :ـ **الاقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٥ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٣٩ ـ ٤١ .

١٠٨ . عبدالحميد السايح : أحكام العقود والبيوع في الفقه الإسلامي أبحاث **المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي ـ١ـ** بيت التمويل الكويتي : ١٩٨٣ ، ١٣ ص .

١٠٩ . ـــــــ : « بحث في أحكام العقود والبيوع في الفقه الإسلامي » .ـ **الهداية** : (البحرين) س ٦ : ع ٧٠ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٦٦ ـ ٧٧ .

١١٠ . عبدالرحمن تاج : « حكم الربا في الشريعة الإسلامية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٧ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢١ .

١١١ . عبدالرحيم حمدي : « تجربة البنوك الإسلامية » .ـ **المسلم المعاصر** : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠ هـ) ص ص ٦٣ ـ ٨٥ .

١١٢ . عبدالستار أبو غده : المضاربة (أوالقراض) والتطبيقات المعاصرة **أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي** بيت التمويل الكويتي ، ١٩٨٣ ، ٤٨ ص .

١١٣ . عبدالسميع المصري : « آراء ومفاهيم حول البنوك الإسلامية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٨ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ١٦ ـ ١٧ .

١١٤ . ـــــــ : « أوجه التعامل مع البنك الإسلامي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** س ١ : ع ١٠ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ٣٨ ـ ٣٩ .

١١٥ . ـــــــ : « بين الربا وأحكام النقود » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ١١ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٣٢ ـ ٣٧ .

١١٦ . ـــــــ : « التأمين » .ـ **التضامن الإسلامي** : س ٣٦ : ع ١٢ (١٤٠٢/٦ هـ)ص ص ٣٢ ـ ٣٧ .

١١٧ . ـــــــ : « التأمين » .ـ **التضامن الإسلامي** : س ٣٧ جـ ١٠ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٥٤ ـ ٦٠ .

١١٨ . ـــــــ : « خصائص البنك الإسلامي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ١٢ ـ ١٣ .

١١٩ . ـــــــ : « صيغة البنك الإسلامي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٥ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٦١ ـ ٦٧ .

١٢٠ . ــــــــ : « الضرائب في الإسلام » .ـ **التضامن الإسلامي** : س ٣٧ : جـ ١٢ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٥٣ ـ ٥٧ .

١٢١ . ــــــــ : « عقود التأمين : هل هي باطلة شرعاً ؟ » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٢ (١٤٠٠/١٠ هـ) ص ص ٥٦ ـ ٦١ .

١٢٢ . عبدالعزيز بن باز : « الأدلة الشرعية تؤكد حرمة المعاملات الربوية » **البنوك الإسلامية** : ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٣ ـ ٥ .

١٢٣ . ــــــــ : « التحذير من المعاملات الربوية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٥ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٤ ـ ٦ .

١٢٤ . ــــــــ : « التحذير من المعاملات الربوية » .ـ **التضامن الإسلامي** : س ٣٦ : ع ١١ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٨٩ ـ ٩١ .

١٢٥ . عبدالعزيز عبدالحق : « الإسلام والنظم الإقتصادية المعاصرة » .ـ **الأزهر** : نوفمبر ١٩٧٦ ـ ١٣٩١ هـ ص ص ١٣٧٧ .

١٢٦ . عبدالعزيز علي الغامدي : « الحيل الربوية وحكمها في الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ١٤ ـ ٣٠ .

١٢٧ . عبدالعظيم بسيوني : « مفاهيم علم الإقتصاد في إطار الإسلام » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ ع ١٠ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ٧ ـ ١٣ .

١٢٨ . عبدالفتاح سليمان : « الودائع النقدية في الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٣٣ (١٤٠٤/٢ هـ) ص ص ٥٤ ـ ٦٦ .

١٢٩ . عبدالفتاح عبدالمجيد المغربي : « النظرة الإسلامية لتسعير المنتجات » .ـ **الوعي الإسلامي** : س ١٨ : ع ٢١٠ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٧٦ ـ ٨٩ .

١٣٠ . عبداللطيف الجناحي : « البنوك الإسلامية خطر على الشرق والغرب » .ـ **الهداية** : س ٥ : : ع ١٥٢ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٥٦ ـ ٥٩ .

١٣١ . عبدالمعطي بيومي : « الإطار العام لفلسفة الإسلام في التنمية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٨ (١٤٠١/٨ هـ) ص ص ١٦ ـ ٢٤ .

١٣٢ . عبدالغني سعيد : « الشركات المساهمة أقرب المؤسسات الإقتصادية المعاصرة للإسلام » .

١٣٣ . عبدالمنعم محمد بدر : « الإسلام والتنمية » .ـ **المسلم المعاصر** : س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ١٤٣ ـ ١٥٠ .

١٣٤ . عبدالمنعم محمد ربيع : « الإسلام يرسي دعائم التسعير » .ـ منبر الإسلام : س ٤ : ع ٤ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٧٠ ـ ٧١ .

١٣٥ . ــــــــ : « تنظيم التسعير في الإسلام » .ـ منبر الإسلام : س ٤٠ : ع ٧ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ٥٨ .

١٣٦ . عبدالهادي النجار : « الإسلام والإقتصاد » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٣٠ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ٦٦ ـ ٦٩ .

١٣٧ . « نظام السوق أو الأثمان من منظور إسلامي » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٣٢ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٤٤ ـ ٤٧ .

١٣٨ . علال الهاشمي الخياري : « الإستثمار المحظور في الإقتصاد الإسلامي » .ـ دار الحديث الحسينية : ع ٣ (١٩٨٢) ص ص ٤٤٣ ـ ٩٩٢ .

١٣٩ . ــــــــ « الحاجة إلى إنشاء مصرف إسلامي للتنمية بالمغرب » .ـ **دعوة الحق** : س ٢٣ : ع ٤ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ٧٢ ـ ٧٥ .

١٤٠ . علي أحمد السالوس : « ودائع البنوك عقد قرض شرعا وقانونا » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٦ (١٤٠٣/٣ هـ) ص ص ١١ ـ ١٤ .

١٤١ . علي حسن عبدالقادر : « الإقتصاد الإسلامي : أصوله ومناهجه الفقهية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٩ (١٤٠٠/٤ هـ) ص ص ٢٨ ـ ٣٠ .

١٤٢ . علي عبدالرسول : « بنوك بلا فوائد » . المسلم المعاصر : ع ١٨ ، ص ٧٣ .

١٤٣ . ــــــــ « خلق الإئتمان في البنوك التجارية وفي البنوك الإسلامية » .ـ**البنوك الإسلامية** : ع ١٦ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٣٠ ـ ٣٦ .

١٤٤ . عماد الدين خليل : « الرؤية الإسلامية والماركسية لمفهوم العدل الإجتماعي » .ـ **المسلم المعاصر** : ع ٧ ، ص ٦٩ .

١٤٥ . ــــــــ « عدالة الإسلام الإجتماعية في إطارها الإقتصادي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٣ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٣ .

١٤٦ . عمر التلمساني : « نظرة مبسطة في الإقتصاد الإسلامي » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٠ (١٤٠٠/٥ هـ) ص ص ٦ ـ ٧ .

١٤٧ . عمر سليمان الأشقر : الربا أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي بيت التمويل الكويتي : ١٩٨٣ ، ٣٦ ص .

١٤٨ . عوف محمود الكفراوي : « الآثار الإقتصادية والإجتماعية للإنفاق العام في الإسلام » .ـ **أضواء الشريعة** : ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٢٣ ـ ٣٧٩ .

١٤٠ . ـــــــ « سياسة الإنفاق العام في الإسلام ، مدخل إلى سماتها وآثارها الإقتصادية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ٢٦ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ٢٤ ـ ٣١ .

١٥٠ . ـــــــ « الفلسفة الإقتصادية للنظام المالي في الإقتصاد الإسلامي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ١٦ ـ ٢٥ .

١٥١ . ـــــــ « الفلسفة الإقتصادية للنظام المالي في الإقتصاد الإسلامي » .ـ **هدى الإسلام** : جـ ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٤٥ ـ ٥١ .

١٥٢ . ـــــــ « المفهوم العلمي للربح في الشريعة الإسلامية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ١٠ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ٢٢ ـ ٢٦ .

١٥٣ . ـــــــ « المفهوم العلمي للربح في الشريعة الإسلامية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٠ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٣١ ـ ٣٥ .

١٥٤ . عيسى عبده : « الأمن والتأمين : نظرة موضوعية » .ـ **المسلم المعاصر** : ع ٥ ، ص ٩١ .

١٥٥ . غريب الجمال : « التأمين في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٤ (١٣٩٩/١ هـ) ص ص ٣٩ ـ ٤٢ .

١٥٦ . ـــــــ « المسلمون ونظم التجارة البحرية » .ـ **منار الإسلام** : يوليو ١٩٧٧ ، ص ٩٩ .

١٥٧ . فاروق منصور : « البنك الإسلامي والتغيير المنتظر » .ـ **الموقف العربي** : مايو ١٩٧٨ ، ص ١٠٠ .

١٥٨ . فاضل الحسب : « عملية التراكم الرأسمالي في العالم العربي الإسلامي ، دراسة مقارنة » .ـ **مجلة البحوث الإقتصادية والإدارية في بغداد** عدد تشرين ١٩٧٨ ، ص ٣٣٣ ـ ٣٧٠ .

١٥٩ . فتحي السيد لاشين : « البديل الإسلامي للتأمين التجاري المعاصر » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٣٩ .

١٦٠ . ـــــــ « حقيقة الودائع الإستثمارية وموقف الدولة ومؤسساتها من الربا » . ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ٢٠ (١٤٠٣/٥ هـ) ص ص ٦٤ ـ ٧١

١٦١ . ـــــــ « الربا وأحكامه في الإسلام » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٦ (١٤٠٣/٣ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٥ .

١٦٢ . ــــــــ « الربا وفائدة رأس المال بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٣ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ٢٤ ـ ٣٠ .

١٦٣ . ــــــــ « الفرق بين الربا والربح وآثار ذلك على النظام الإقتصادي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٧ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٣٧ ـ ٤٣ .

١٦٤ . ــــــــ « محاولات تبرير الفائدة من الناحية الشرعية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٢٦ ـ ٣٣ .

١٦٥ . ــــــــ « مدى تحريم ربا القروض » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٨ (١٤٠٣/٥ هـ) ص ص ٢٥ ـ ٣١ .

١٦٦ . ــــــــ « النظريات الإقتصادية لتبرير الفائدة » . ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ١٤ ص ص ٢١ ـ ١٧ .

١٦٧ . ــــــــ « النظرية الإسلامية لفائدة رأس المال » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : ع ٢١ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ١٦ ـ ٢٤ .

١٦٨ . فتحي رضوان : « العامل الإقتصادي في القرآن » **منبر الإسلام** : عدد إيوليو ١٩٧٥ ، ص ٢٥ .

١٦٩ . فيكار حمداني : « النظام الإقتصادي الإسلامي الجديد » .ـ **الإيمان** : س ١٢ : ع ١١٢ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٧٠ ـ ٧٥ .

١٧٠ . قمر الإسلام : « نظام اقتصادي عالمي جديد على أساس مفهوم الإسلام » .ـ **الإيمان** : س ١٢ : ع ١١١ (١٤٠٢/١ هـ) ص ص ٤٤ ـ ٤٩ .

١٧١ . كوثر عبدالفتاح الأبجي : « الربا : دراسة في هيكل الإيرادات والمصروفات » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٥ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٣٥ ـ ٣٧ .

١٧٢ . اللجنة الباكستانية : « التقرير الإقتصادي ». **المسلم المعاصر** س ٧ ع ٢٨ ، ص ص ١٦٧ ـ ٢٠٤ .

١٧٣ . مالك بن نبى : « الأساس الأخلاقي لعمليتي الإنتاج والتوزيع » . ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٩ (١٤٠١/١٠ هـ) ص ص ١٠ ـ ١٢ .

١٧٤ ـ مجدي عبدالفتاح سليمان : « سياسة البنوك الإسلامية تجاه عمليات التصدير والإستيراد » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٩ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ١٢ ـ ١٦ .

١٧٥ . ــــــــ « علاج المشكلة الإقتصادية في الإسلام » .ـ الوعي الإسلامي : ع ٢٣٠ (٢/١٤٠٤ هـ) ص ص ٤٣ ـ ٥١ .

١٧٦ . ــــــــ « مدى انتفاع الإقتصاد القومي من البنوك الإسلامية » .ـ الأزهر : س ٥٤ : ع ٤ (٤/١٤٠٢ هـ) ص ص ٥٧٦ ـ ٥٨٢ .

١٧٧ . مجموعة الصيغ البديلة في الفكر الإسلامي البنوك اسلامية ح ١٤ (١/١٤٠١ هـ) ص ص ٥٠ ـ ٥٨ .

١٧٨ . مجموعة قضايا المال وموقف الإسلام منها . البنوك الإسلامية ع ١١ (٧/١٤٠٠ هـ) ص ص ٩ ـ ٣٤ .

١٧٩ . محب المحجري : « الإقتصاد الإسلامي » .ـ لواء الإسلام س ٣٦ : ع ١٠٢٩ (٥ ، ٦/١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٥ ـ ٥٠ .

١٨٠ . محمد ابراهيم الفيومي : « الإسلام والإدخار وقيمه السلوكية » .ـ الأزهر : س ٥٤ : ع ١٢ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٦٥٤ ـ ١٦٥٨ .

١٨١ . محمد إحسان طالب : « المصارف وبيوت التمويل » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١٢ (١٠/١٤٠٢ هـ) ص ص ٣١ ـ ٣٣ .

١٨٢ . محمد أحمد صقر : « دور الدولة في الإقتصاد الإسلامي » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٥ ، ص ص ٥٧ ـ ٧٣ .

١٨٣ . محمد إدريس الكاندهلوي : «إرشاد أهل الأرض إلى إثبات الربا في القرض » .ـ الدراسات الإسلامية (اسلام آباد) مج ١٨ : ع ١ (٣/١٤٠٣ هـ) ص ص ١٣ ـ ٣٦ .

١٨٤ . محمد البهى : « الخلاف بين صاحب العمل والعامل في النظم الإنسانية وفي الإسلام » .ـ الوعي الإسلامي : أغسطس ١٩٧٧ ص ١٧ .

١٨٥ . محمد الخطيب : « فتاوي شرعية حول التصرف في مال الربا» .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٣ شوال ١٤٠٣ هـ ص ص ٢١ ـ ٢٢ .

١٨٦ . محمد أنس الزرقا : « القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات » .ـ المسلم المعاصر : ع ٣١ (رجب ١٤٠٢) ص ص ٨٥ ـ ١٠٧ .

١٨٧ . محمد بدوي : « تطوير وسائل التمويل المصرفي في البنوك اللاربوية» .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢١ ص ص ٩١ ـ ١١٨ .

١٨٨ . ـــــــ « التمويل المصرفي في البنوك اللاربوية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٧ (١١/١٣٠٠ هـ) ص ص ١٢ ـ ١٧ .

١٨٩ . ـــــــ « المحاسبة في الفقه الإسلامي » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ٩ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ١٨ ـ ٢٠ .

١٩٠ . محمد برهان الدين السنبهلي : « الفوائد المصرفية وربويتها وحكم الإنتفاع بها » .ـ **البعث الإسلامي** : مج ٢٧ : ع ٨ (١٤٠٣/٥ هـ) ص ص ٤٣ ـ ٥٦ .

١٩١ . محمد بلتاجي : « دعوى الضرورة في النظريات الإقتصادية المعاصرة » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٧ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٧٠ ـ ٧٢ .

١٩٢ . محمد خاطر : « البنوك الإسلامية والأساس الذي تقوم عليه » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢ (١٣٩٨/٥ هـ) ص ص ١٧ ـ ٢٠ .

١٩٣ . ـــــــ « رأي في شهادات الإستثمار » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٤ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ١٠ ـ ١٢ .

١٩٤ . ـــــــ « الفائدة على أنواع القروض كلها من الربا المحرَّم » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٨ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٦ .

١٩٥ . محمد سر الختم محمد أحمد : « الآثار الإقتصادية للزكاة » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٥ (١٤٠٣/٣ هـ) ص ص ٥٧ ـ ٦٨ .

١٩٦ . محمد سعيد عبدالسلام : « دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة » .ـ **المسلم المعاصر** : س ٧ : ع ٢٥ ص ص ١٠٩ ـ ١٣٥ .

١٩٧ . محمد سليمان فرج : « فريضة الزكاة » .ـ **منار الإسلام** : س ٧ : ع ٥ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٦٧ ـ ٧٥ .

١٩٨ . محمد شوقي الفنجري : « البنوك القائمة ومسئولية الحاكم المسلم » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ١٦ ـ ١٩ .

١٩٩ . ـــــــ « السوق الإسلامية المشتركة » .ـ **الفيصل** : س ٧ : ع ٧٣ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ٤٢ ـ ٤٦ .

٢٠٠ . ـــــــ « الصيغة الإسلامية للتنمية الإقتصادية » .ـ **الوعي الإسلامي** : س ١٨ : ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ١٠٨ ـ ١١١ .

٢٠١ . ـــــــ « مدخل إلى التحول الإسلامي في مجال البنوك الإسلامية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢٥ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٣ ـ ٥ .

٢٠٢ . ـــــــ « المفاهيم الإقتصادية كيف نبنيها على ضوء ما جاء في الكتاب والسنة » .ـ **العربي** : يونيو ١٩٧٦ . ص ص ٢٠ ـ ٢٤ .

٢٠٣ . ـــــــ « الوصف العام للنظرية الإقتصادية الإسلامية » .ـ **منار الإسلام** : مايو ١٩٧٦ ، ص ص ٥٨ ـ ٦٦ .

٢٠٤ . محمد عبدالحكيم زعير : « الإقتصاد الإسلامي وعلم الإقتصاد الحديث » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ ع ٥ (٤/١٤٠٢ هـ) ص ص ٢٨ ـ ٣٠ .

٢٠٥ . ـــــــ « مسئوليات وتبعات الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية » .ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س ١ : ع ١١ (١٠/١٤٠٢ هـ) ص ص ٣ ـ ٨ .

٢٠٦ . محمد عبد الرحمن البكر « الإقتصاد الإسلامي ضرورة ملحة » . ـ **الإقتصاد الإسلامي** : س١ : ع ١١ (١٠/١٤٠٢ هـ) ص ص ٩ ـ ١١ .

٢٠٧ . محمد عبدالرؤوف : « الإسلام والرأسمالية الديمقراطية » .ـ **الإيمان** : س ١٢ : ع ١١٢ (٢/١٤٠٢ هـ) ص ص ٢٤ ـ ٣٤ .

٢٠٨ . محمد عبدالقادر الفقي : « موقف الإسلام من السوق السوداء » .ـ **منار الإسلام** : س ٧ : ع ٧ (٧/١٤٠٢ هـ) ص ص ٩٤ ـ ٩٩ .

٢٠٩ . محمد عبدالمنعم الجمال : « الإنتاج في نظر الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٥ (٤/١٣٩٩ هـ) ص ص ٦ ـ ١٠ .

٢١٠ . ـــــــ « العمل في الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١٦ (٤/١٤٠١ هـ) ص ص ٥٥ ـ ٦٤ .

٢١١ . ـــــــ « نظام الملكية في الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٨ (١/١٤٠٠ ه) ص ص ٣٥ ـ ٤٣ .

٢١٢ . ـــــــ « نظام الملكية في الإسلام » .ـ **البنوك الإسلامية** : ديسمبر ١٩٧٩ ص ٣٥ .

٢١٣ . محمد عبد المنعم خفاجي : « النظرية الإسلامية في المال » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ١ (٣/١٣٩٨ هـ) ص ص ٢٨ ـ ٣٤ .

٢١٤ . محمد عبد المنعم خميس : « البنوك الإسلامية وأساليب الإستثمار الشرعية » .ـ **البنوك الإسلامية** : ع ٢ (٥/١٣٩٨ هـ) ص ص ١٢ ـ ١٥ .

٢١٥ . ـــــــ « البيوع في الإسلام » .ـ منبر الإسلام : أغسطس ١٩٧٦ ، ص ٤٧ .

٢١٦ . ـــــــ « خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الإسلامية ؟ » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١١ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ١٧ ـ ١٩ .

٢١٧ . ـــــــ « خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الإسلامية ؟ » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١٢ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٢٦ ـ ٣٠ .

٢١٨ . ـــــــ « دور البنوك الإسلامية في تنمية التجارة الدولية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٢٥ .

٢١٩ . محمد عبدالمنعم عفر : « أبعاد التنمية في الإسلام » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٤٠ ـ ٤٧ .

٢٢٠ . ـــــــ « أسس التنمية الإقتصادية في الإسلام » ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢١ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٤٥ .

٢٢١ . ـــــــ « أسس التنمية الإقتصادية في الإسلام » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٥ (١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٢٤ ـ ٣٢ .

٢٢٢ . ـــــــ « أولويات التنمية الإقتصادية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٠ (١٤٠٣/٧ هـ) ص ص ٥٦ ـ ٥٩ .

٢٢٣ . ـــــــ « تكوين رأس المال ودالة الإستثمار في الإقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٦(١٤٠١/٤ هـ) ص ص ٦٥ ـ ٧٤ .

٢٢٤ . ـــــــ « التنمية الإقتصادية مفهومها وأبعادها في الإسلام » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٧ (١٣٩٩/١١ هـ) ص ص

٢٢٥ . ـــــــ « التوازن في الإقتصاد الإسلامي : وسائل تحقيقه والحفاظ عليه » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٩ (١٤٠٠/٤ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٢٧ .

٢٢٦ . ـــــــ « توازن المنشأة بين الإقتصاد التنافسي الحر والإقتصاد الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٠ (١٤٠٣/٨ هـ) ص ص ٢٧ ـ ٣٣ .

٢٢٧ . ـــــــ « حرية المنافسة بين الفكر الإقتصادي والإقتصاد الإسلامي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ١١ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٢٥ ـ ٣١ .

٢٢٨ . ـــــــــ « سوق النقود في اقتصاد إسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٠ (١٤٠١/١٢ هـ) ص ص ١١ ـ ٢٤ .

٢٢٩ . ـــــــــ « مشكلة التخلف ومسار التنمية في الفكر الإقتصادي الإسلامي » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٧ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٤ ـ ٨ .

٢٣٠ . ـــــــــ « النظام الإقتصادي الإسلامي » .ـ المسلم المعاصر : ع ٥ ، ص ١٠٥ .

٢٣١ . ـــــــــ « النظام الإقتصادي الإسلامي » .ـ الوعي الإسلامي : أغسطس ١٩٧٧ ص ٣٦ .

٢٣٢ . ـــــــــ « النظام الإقتصادي الإسلامي : إطاره العام » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٨ (١٤٠٠/١ هـ) ص ص ١٧ ـ ٢٤ .

٢٣٣ . ـــــــــ « هيكل الطلب ودالة الإستهلاك في اقتصاد إسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٥ (١٤٠١/٣ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٢٥ .

٢٣٤ . محمد عمر شبرا : « النظام الإقتصادي في الإسلام ١ ـ ٣ » .ـ المسلم المعاصر : ع ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ص ٧٣ ، ٦٣ ، ٤٣ .

٢٣٥ . محمد فاروق النبهان : « أثر العقيدة الإسلامية في السلوكية الإقتصادية للمسلم » .ـ الفيصل : س ٧ : ع ٧٩ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ٧٣ ـ ٧٦ .

٢٣٦ . محمد فؤاد الصراف : « تجربة البنوك الإسلامية » . ـ البنوك الإسلامية : ع ٣٠ (٨ك١٤٠٣ هـ) ص ص ٣ ـ ١٠ .

٢٣٧ . محمد فوزي حمزه : « عندما يكون المصرف الإسلامي شريكا في أعمالك » .ـ الوعي الإسلامي : س ١٨ : ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ١١٢ ـ ١٢٣ .

٢٣٨ . ـــــــــ « المنطقة النقدية الإسلامية والمصرف المركزي الإسلامي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٤ (١٤٠١/١ هـ) ص ص ٤١ ـ ٤٣ .

٢٣٩ . محمد متولي الشعراوي : « التوازن بين حاجة المسلم وحركته في ضوء منهج الإسلام الإقتصادي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ١٥ (١٤٠١/٣ هـ) ص ص ٤٧ ـ ٥٦ .

٢٤٠ . محمد محمد الشرقاوي : « التحايل على الربا تحت أي شعار مرفوض شرعاً » .ـ الأزهر : س ٥٤ ع ٤ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٥٦٣ ـ ٥٦٨ .

٢٤١ . محمد نجاة الله صديقي : « الأعمال المصرفية في إطار إسلامي » .ـ المسلم المعاصر : ع ١٩ ، ص ١٢٨ .

٢٤٢ . ـــــ « البنوك الإسلامية » . ـ المسلم المعاصر : ع ٢٠ ، ص ٥٩ .

٢٤٣ . محمود أبو السعود : « الإستثمار الإسلامي في العصر الراهن » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٨ ص ص ٦٩ ـ ١٠٥ .

٢٤٤ . ـــــ « الإقتصاد في المذهبية الإسلامية » .ـ المسلم المعاصر : ع ٤ ، ص ٦١ .

٢٤٥ . محمود عارف وهبة : « الإسلام والربا » .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢٤ ص ص ١٠٥ ـ ١٥٥ .

٢٤٦ . ـــــ « التخطيط للمصرف اللاربوي » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٨ ص ص ١٠٦ ـ ١٤٤ .

٢٤٧ . ـــــ « التسهيلات المصرفية والأعمال الإستثمارية » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٧ ص ص ٥٧ ـ ٨٢ .

٢٤٨ . ـــــ « تقويم الربا » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٥ ص ص ٧٥ ـ ١٠٧ .

٢٤٩ . ـــــ « الخدمات المصرفية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية » .ـ المسلم المعاصر : س ٧ : ع ٢٦ ص ص ٩٩ ـ ١٣٩ .

٢٥٠ . ـــــ « نظريات الفائدة بين الفكر الإقتصادي والشريعة الإسلامية » .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢١ ص ص ١٣١ ـ ١٣٣ .

٢٥١ . ـــــ « نظريات الفائدة في الفكر الإقتصادي » .ـ المسلم المعاصر : س ٦ : ع ٢٣ ص ص ٨٥ ـ ١٥٨ .

٢٥٢ . مرسي سلامة : « من الضوابط التسويقية في الإسلام » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٦ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ٣٤ ـ ٤٠ .

٢٥٣ . مشهور حسن حمود : « الزكاة الركن المالي والإجتماعي في الإسلام » .ـ هدى الإسلام : س ٢٦ : ع ١ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٣٣ ـ ٤٦ .

٢٥٤ . ـــــ « الزكاة الركن المالي والإجتماعي في الإسلام » .ـ هدي الإسلام : مج ٢٦ : ع ٥ (١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٩١ ـ ٥٠٤ .

٢٥٥ . مصطفى كمال السيد محمود : « ضمانات العقود بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي » .ـ البنوك الإسلامية : ع ٢٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٦٠ ـ ٧٢ .

٢٥٦ . معبد الجارحي : « نحو نظام نقدي ومالي الهيكل والتطبيق » .- المسلم المعاصر : س ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٥٣ ـ ٩٩ .

٢٥٧ . ــــــ « نظرة إسلامية إلى الأسواق المالية والسلعية » .- الهداية : (البحرين) س ٦ : ع ٧١ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ٦٦ ـ ٧٤ .

٢٥٨ . ــــــ « نظرة إسلامية إلى الأسواق المالية والسلعية » .- أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي بيت التمويل الكويتي : ١٩٨٣ ، ١٣ ص .

٢٥٩ . موسى شاهين لاشين : « فوائد شهادات الإستثمار وصندوق التوفير ربا وحرام » .- إقتصاد الإسلامي : ع ١٣ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ٤٦ ـ ٥١ .

٢٦٠ . نجاشي علي ابراهيم : « حيلة بيع الوفاء في الشريعة الإسلامية » .- منار الإسلام : س ٩ : ع ١ (١٤٠٤/١ هـ) ص ص ٦٤ ـ ٦٨ .

٢٦١ . ندوة الإقتصاد الإسلامي وتحديات العصر البنوك الإسلامية : ع ١٤ (١٤٠١/١ هـ) ص ص ١٠ ـ ٢٥ .

٢٦٢ . ندوة البنوك الإسلامية ، البنوك الإسلامية ع ٢٥ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ص ٤٥ ـ ٥٠ .

٢٦٣ . يودوفتش ، ابراهام ل : « حول مؤسسات الإئتمان والأعمال المصرفية في الشرق الأدنى الإسلامي في القرون الوسطى » .- المسلم المعاصر : س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ١٤١ ـ ١٥٥ .

٢٦٤ . ــــــ « مفاهيم النقود عند فقهاء المسلمين » .- المسلم المعاصر : س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٩٩ ـ ١٢٢ .

٢٦٥ . يوسف ابراهيم يوسف « الإنسان والتنمية الإقتصادية في الإسلام » .- البنوك الإسلامية : ع ٢٤ (٨ك١٤٠٢ هـ) ص ص ك١٢ ـ ٢٨ .

٢٦٦ . ــــــ « الفكر الإنمائي في الإسلام » .- البنوك الإسلامية : ع ١٨ (١٤٠١/٨ هـ) ص ص ٢٦ ـ ٣٤ .

٢٦٧ . ــــــ « معالم الموارد المالية في الإسلام » .- البنوك الإسلامية : ع ٢٧ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ١٧ ـ ١٩ .

٢٦٨ . يوسف القرضاوي : « توسيع قاعدة إيجاب الزكاة » .- الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٥ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٧ ـ ١٣ .

٢٦٩ . ــــــ « معالم الحل الإسلامي في الناحية الإقتصادية » .- البنوك الإسلامية : ع ٢١ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٢٠ ـ ٢٤ .

٢٧٠ . يـوسف كمـال : « البنـك الإسلامي شركة تأمين إلهية » .ـ الإقتصاد الإسلامي : س ١ : ع ٦ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ١٤ ـ ١٦ .

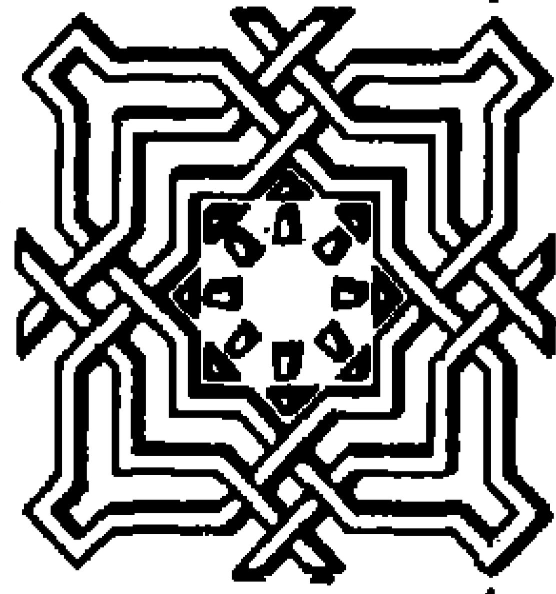
٢٧١ . ـــــــ « التأمين وربا البيوع » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ٢٣ شوال ١٤٠٣ هـ ص ص ٣٠ ـ ٣٩ .

٢٧٢ . ـــــــ « ترشيد التأمين المعاصر ١ ، ٢ » .ـ الإقتصاد الإسلامي ع ٢٦ ، ٢٧ (١ ، ٢/١٤٠٤ هـ) ص ص ٤١ ـ ٤٨/ ٣١ ـ ٣٧ .

٢٧٣ . ـــــــ « الزكاة والتأمين » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٤ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٣٦ ـ ٤٤ .

٢٧٤ . ـــــــ « قضية الدعم من خلال نظرة إسلامية » .ـ الدعوة : يناير ١٩٧٨ ص ٣٠ .

٢٧٥ . ـــــــ « مناقشة فقهية حول التأمين » .ـ الإقتصاد الإسلامي : ع ١٩ (١٤٠٣/٦ هـ) ص ص ٤ ـ ١٠ .



دليل الباحث في الإقتصاد الإسلامي (٧)
كشاف موضوعي

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

مصر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج — تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص . ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية — لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث آن آربر — متشجان .

● الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص . ب ٧٤٦٠ — ١١ بيروت .

مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

تونس : دار الراية للنشر ١٥ مكرر ، نهج الكاهية . تونس .

الكويت : دار البحوث العلمية ص . ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

● الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر .

دار البحوث العلمية ص . ب ٢٨٥٧ الصفاة — الكويت .

International Press

٥ جمال الشاهد – مدينة الصحفين ت : ٤٧٤٢٥٩

al-Muslim al-Mu'āṣir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol - 11
No. 43

Rajab 1405
Sha' bān
Ramadān

April 1985
May
June